LA
THÉOLOGIE SACRAMENTAIRE

IMPRIMATUR

Lugduni, 19ª Junii 1906.

† PETRUS Card. COULLIÉ

Archiep. Lugd. et Viennen.
Galliarum Primas.

P. POURRAT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE LYON

LA THÉOLOGIE SACRAMENTAIRE

ÉTUDE DE THÉOLOGIE POSITIVE

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA ET Cie
RUE BONAPARTE, 90
1907

PRÉFACE

Le protestantisme libéral affirme d'un air triomphant et au nom de l'histoire que les dogmes sacramentaires catholiques sont des doctrines purement humaines, et même que les rites chrétiens ont été empruntés au paganisme. D'autres erreurs ont été aussi émises récemment sur les rapports de l'histoire avec la théologie des sacrements.

Mis par ses fonctions dans la nécessité de faire la critique de ces doctrines tendancieuses ou exagérées, l'auteur du présent travail a étudié soigneusement les faits à l'aide d'une méthode rigoureusement scientifique. Cet examen impartial a eu pour résultat de montrer qu'une inspiration exclusivement chrétienne a présidé aux origines de nos dogmes sacramentaires et de nos sacrements, et qu'il y a entre les données scripturaires et patristiques et les définitions sacramentaires du concile de Trente une conformité suffisante pour satisfaire tout esprit raisonnable.

Des personnes très autorisées et très compétentes

ont pensé que ce travail qui avait été utile à plusieurs pourrait être utile à d'autres encore. C'est ainsi que ce volume est né.

*
* *

Cette étude de théologie sacramentaire positive est basée sur la conception traditionnelle du développement du dogme, celle que saint Vincent de Lérins a esquissée au ve siècle, que Newman, dans les temps modernes, a si puissamment exposée et que le concile du Vatican a faite sienne : « Sacrorum... dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum. Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae, aetatum et saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia : sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia[1]. »

Cette doctrine du développement du dogme trouve d'ailleurs, dans la théologie sacramentaire, une application particulièrement saisissante. Car le développement historique du dogme catholique coïncide assez exactement avec sa logique même.

1. *Constitutio de fide catholica,* cap. 4, *De fide et ratione.* Cf. can. 3, *De fide et ratione.* DENZIGER, *Enchiridion symbolorum et definitionum,* nn. 1647, 1665.

Ce sont les doctrines trinitaires qui ont absorbé tout d'abord et presque exclusivement la pensée des écrivains ecclésiastiques des quatre premiers siècles. Puis, au v[e] et au vi[e] siècles, les hérésies nestorienne, pélagienne et monophysite ont obligé l'Église à fixer son attention sur les dogmes christologiques et sur ceux du péché originel et de la grâce. Ce n'est qu'ensuite que la pensée chrétienne s'est portée formellement sur les moyens de grâce et de rémission des péchés qui sont les sacrements.

Ainsi, tandis que le développement des dogmes trinitaires, christologiques et sotériologiques, s'est produit à peu près totalement dans la période patristique, celui des doctrines sacramentaires a été plus tardif. Il a été opéré au moyen âge, par les théologiens scolastiques qui sont les représentants de la tradition catholique à leur époque, de même que les Pères l'avaient été dans les siècles anciens.

Mais, bien que le développement des dogmes sacramentaires ait été tardif, les sacrements ont cependant, dès l'origine, été usités par l'Église qui les a reçus de Jésus-Christ. « Les rites qui possèdent le pouvoir de produire la grâce ont toujours été pratiqués dans l'Église. A chaque cérémonie était jointe une doctrine traditionnelle qui en exposait la nature et l'effet... Mais la forme systématique et philosophique [de la doctrine] a progressé[1]. » Cette parole de l'abbé de Broglie exprime bien la manière

1. De Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, t. III, *Les sacrements*, pp. 306-307.

dont les dogmes sacramentaires se sont développés ; ils sont pour la plupart une expression théorique de la pratique sacramentelle de l'Église. L'adage bien connu : *Lex orandi lex credendi* trouve ici sa pleine justification.

Cette remarque s'imposait de prime abord, afin que le lecteur ne fût pas tenté de conclure de la formation tardive de la théologie des sacrements à l'apparition aussi tardive des sacrements eux-mêmes. Rien ne serait plus faux que cette inférence.

*
* *

Quelques brèves indications sur les théologiens latins du XIIe et du XIIIe siècles, qui ont développé la théologie des sacrements, ne seront peut-être pas inutiles ici.

Trois écoles du XIIe siècle ont particulièrement contribué à la formation de la théologie sacramentaire, en même temps qu'à la formation de la théologie scolastique proprement dite : l'école abélardienne, l'école de Saint-Victor et celle de Pierre Lombard.

Les récents travaux du P. Denifle [1] et du P. Gielt [2] ont montré l'existence d'une école abélardienne qui

1. *Abælards Sentenzen und die Bearbeitung seiner Theologia*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte Mittelalters*, Freiburg im B., 1885, t. I, pp. 402 ss., 584 ss.

2. *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III*, Freiburg im B., 1891, Einleitung, pp. XXI-XXXIV.

a exercé une action profonde sur la plupart des écrivains du XIIe siècle. Abélard, malgré les erreurs nombreuses qu'il a enseignées et les condamnations dont il fut frappé, avait appris à ses disciples l'usage que l'on peut faire de la dialectique en théologie. Il avait aussi formulé sur les sacrements des principes féconds qui guidèrent singulièrement les écrivains postérieurs. Le P. Gielt, dans son édition des *Sentences* de Roland Bandinelli, qui fut le pape Alexandre III, a montré tout ce que celui-ci devait à l'école abélardienne.

L'école de Saint-Victor, dont les tendances mystiques diffèrent tant de celles de l'école d'Abélard, n'a cependant pas échappé totalement à son influence. Si l'on faisait pour le traité *De Sacramentis christianae fidei*[1] de Hugues le travail que le P. Gielt a fait pour les *Sentences* de Roland, on s'en rendrait compte. La *Summa Sententiarum*[2], attribuée pendant longtemps et à tort à Hugues de Saint-Victor, est aussi redevable à Abélard[3]. Tout en s'inspirant des données abélardiennes, l'école de Saint-Victor a cependant fourni à la théologie des sacrements un apport personnel considérable. Elle a ainsi préparé l'œuvre du Maître des Sentences.

Pierre Lombard a utilisé, pour composer son

1. *P. L.*, CLXXVI, 174-618.
2. *P. L.*, CLXXVI, 42-174.
3. Cf. PORTALIÉ, *Dictionnaire de Théologie catholique,* art. « Abélard », I, 53-54.

quatrième livre *des Sentences*[1], les données de l'école abélardienne enrichies des précisions et des développements de l'école de Saint-Victor. Son principal mérite, nous le remarquerons souvent dans ce volume, a consisté à synthétiser dans un travail d'ensemble, en la justifiant par des textes patristiques, toute la doctrine sacramentaire exposée par ses devanciers. L'œuvre du Maître des Sentences fut particulièrement féconde, c'est d'elle que date la théologie sacramentaire proprement dite.

Le développement de la doctrine des sacrements fut achevé, au XIIIe siècle, par les grands théologiens scolastiques de la famille de saint François et de celle de saint Dominique. Pierre de Poitiers († 1205), Guillaume d'Auxerre († 1223) et d'autres auteurs du début du XIIIe siècle ont contribué, par leurs travaux, à ce progrès théologique. Mais leur action est peu de chose comparée à celle des franciscains Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Duns Scot, et à celle des dominicains Albert le Grand et saint Thomas.

*
* *

La méthode employée dans cette étude de théologie sacramentaire n'a pas besoin d'être expliquée ni justifiée, car elle est classique depuis le XVIIe siè-

1. *P. L.*, CXCII, 839-943.

cle[1]. Quelques particularités pourtant nécessitent des éclaircissements.

Contrairement peut-être à la méthode historique, l'exposé de la doctrine catholique, définie par le concile de Trente, est placé au début des questions au lieu d'occuper la place qui lui revient chronologiquement. Le souci de la clarté a rendu ce procédé nécessaire. L'expérience prouve que lorsqu'on aborde l'histoire complète d'un dogme sans rappeler au début la définition de l'Église, les esprits sont facilement déroutés. D'ailleurs il était indispensable, au début de chaque chapitre, de différencier nettement la doctrine catholique, qui s'impose à la foi, des simples opinions théologiques. Nous ne pouvions faire ce travail qu'à la condition d'expliquer dès l'abord les décrets du concile de Trente. Au reste, cette manière de faire n'a nui en rien aux exigences de la critique la plus rigoureuse qui a présidé à cet exposé historique de la théologie sacramentaire.

On trouvera dans le corps du volume la mention des ouvrages que nous avons consultés pour faire notre travail.[2] Quelque utiles qu'ils nous aient été,

1. Cf. *Bulletin de Littérature ecclésiastique,* juin 1906, pp. 169-170.

2. Voici les principaux ouvrages allemands qui traitent des sacrements en général.

P. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, Freiburg im B., 1893.

Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, vierte Aufl., Münster 1877.

Probst, *Sacramente und Sacramentalien in den ersten drei Jahrhunderten,* Tübingen 1872.

ces travaux ne nous ont jamais dispensé d'étudier les textes eux-mêmes. Au reste, le champ de la théologie positive sacramentaire a été encore peu exploré. Nous avons dû le parcourir assez souvent sans avoir de guide.

Les écrits antérieurs au XIII[e] siècle sont cités, à moins d'indication contraire, d'après la *Patrologie* de Migne.

Nous avons employé fréquemment cette expression : l'Église prend conscience de son dogme. Conscience ici est synonyme de connaissance explicite. Lorsque l'Église, c'est-à-dire les pasteurs et les fidèles, acquiert une connaissance explicite du dogme, on peut dire qu'elle en prend conscience, puisque le dogme passe alors pour elle de l'état implicite à l'état explicite. Cette terminologie est commode et elle n'implique aucune innovation.

Quelques-uns trouveront peut-être que le temps n'était pas encore venu de faire une synthèse historique de la théologie des sacrements, l'histoire des sacrements n'étant pas encore achevée. Mais si l'on attendait pour tenter une synthèse scientifique quelconque que la science fût complètement faite, on attendrait indéfiniment. Les exigences de

HAHN, *Die Lehre von den Sacramenten*, 1864.

GRÖNE, *Sacramentum oder Begriff und Bedeutung vom Sacrament in der alten Kirche bis zur Scholastik*, Brilon 1853.

SCHÄTZLER, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik und ihrer Bedeutung für die christliche Heilslehre*, München 1860.

BACH, *Die Siebenzahl der Sacramente*, Regensburg 1864.

HAAS, *Die nothwendige Intention des Ministers*, Bamberg 1869.

l'esprit humain sont telles qu'il faut, de temps en temps, synthétiser les résultats acquis, quitte à retoucher et à modifier ensuite ce travail. Or l'histoire des sacrements, depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours, a été suffisamment faite pour qu'une synthèse pût être tentée; d'autant plus qu'ici, à l'encontre des autres sciences, nous avons les définitions infaillibles de l'Église qui constituent des résultats irrévocablement acquis à la science théologique. Nous ne prétendons donc pas avoir fait un travail définitif, loin de là. Nous avons voulu simplement être utile. Fasse le ciel que ce vœu soit exaucé !

Lyon, juin 1906.

LA
THÉOLOGIE SACRAMENTAIRE

CHAPITRE PREMIER

LA DÉFINITION DU SACREMENT.

Le sacrement se définit : un symbole efficace de la grâce. Le concept de symbole efficace a été élaboré par les auteurs ecclésiastiques des IIIe et IVe siècles, à propos du baptême et de l'eucharistie. Saint Augustin, le premier, essaya de formuler une définition technique du sacrement, mais sa formule ne contient que le terme générique de la définition : le sacrement est un signe de la grâce. Les auteurs du XIIe siècle complétèrent la formule augustinienne par l'addition de l'élément spécifique : le sacrement est un signe *efficace* de la grâce. Après le concile de Trente, les théologiens n'ont fait qu'exposer, avec plus de détails, la définition des auteurs du moyen âge.

On peut donc distinguer comme quatre étapes dans le développement progressif de la définition du sacrement : l'élaboration du concept de symbole efficace avant saint Augustin — la définition augustinienne —

celle des auteurs du XIIe siècle — celle enfin des théologiens postérieurs au concile de Trente.

§ I. — Élaboration du concept de symbole efficace, à propos du baptême et de l'eucharistie, chez les auteurs antérieurs à saint Augustin.

La foi de l'Église à la production d'un effet spirituel invisible, par les rites chrétiens, devait engendrer le concept de symbole efficace; il était tout naturel de considérer le rite comme le signe symbolique des effets qu'il produit. Aussi cette conception se trouve-t-elle déjà dans les écrits apostoliques. Saint Paul l'applique au baptême, et, dans une certaine mesure, à l'eucharistie et au mariage. Nous en étudierons l'histoire tout d'abord dans la littérature grecque, ensuite dans la littérature latine.

* * *

« Ne savez-vous pas, dit l'apôtre aux Romains[1], que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés. » Les eaux du baptême, dans lesquelles le nouveau converti, baptisé alors par immersion, était totalement plongé, pour s'y laver de ses péchés, symbolisent la mort du Christ et le sépulcre où il a été enseveli. Le néophyte, sortant du bain baptismal où il a puisé une vie nouvelle qu'il ne doit jamais perdre, représente le Christ sortant du tombeau, vivant d'une vie nouvelle et désormais immortelle[2]. L'immersion baptismale signifie donc la mort au péché, la mort du vieil homme, enseveli dans ces eaux, comme le Christ dans son tombeau; l'émersion

1. VI, 3.
2. *Rom.*, VI, 4-11.

est la naissance de l'homme nouveau et régénéré. Le rite baptismal est, ainsi, un symbole de la mort et de la résurrection du Christ, et, en même temps, de la mort aux péchés et de la régénération surnaturelle du chrétien.

Saint Paul entrevoit, dans l'eucharistie, un symbolisme dont les Pères s'inspireront beaucoup dans la suite. Le pain eucharistique, qui est le corps du Seigneur[1], est aussi le symbole de l'unité de l'Église, corps mystique du Christ : « Parce qu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps [mystique], tout en étant plusieurs, puisque nous participons à un même pain[2]. » L'eucharistie est donc le symbole de l'union qu'elle produit entre les fidèles.

La conception pauline de l'Église, corps mystique du Christ, sert aussi de fondement au symbolisme du mariage chrétien, exposé dans l'épître aux Éphésiens[3]. « Le Christ est le chef de l'Église, son corps, dont il est le Sauveur. » Dans le mariage, le Christ est représenté par le mari, « le chef de la femme », et l'Église, par la femme, qui est, pour ainsi dire, le corps du mari. « Les femmes doivent être soumises à leurs maris en toutes choses, de même que l'Église est soumise au Christ. » De leur côté, « les maris doivent aimer leurs femmes, comme leur propre corps », de même que « le Christ a aimé l'Église, et s'est livré lui-même pour elle ». L'union si étroite des époux, assimilée à l'union d'un corps avec sa tête, est fondée sur les paroles de la Genèse : *erunt duo in carne una*. Mais ces paroles, appliquées aux rapports du Christ et de son Église, ont,

1. « Celui qui mange et boit [indignement], mange et boit son propre jugement, ne discernant pas le corps [du Seigneur]. *I Cor.*, XI, 29.

2. *I Cor.*, X, 17. Cf. P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. L'Eucharistie*, Paris, 1905, pp. 13 et ss.

3. V, 22-33.

pour saint Paul, une signification plus profonde, très mystérieuse : Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν. Le texte génésiaque n'a son sens plein que si l'on considère le mariage, qui fait des deux époux une seule chair, comme le symbole de l'union si étroite du Christ avec son Église.

Ces premières ébauches du symbolisme sacramentel seront le point de départ de toutes les théories futures. Saint Ignace d'Antioche, quand il fait allusion à l'eucharistie, ne se contente pas d'affirmer la présence réelle [1], mais il reprend, pour l'amplifier, le symbolisme de saint Paul. Les hérétiques qu'il combat sont dangereux, non seulement par leurs erreurs, mais aussi par les divisions et les schismes qu'ils causent dans les églises d'Asie. Aussi saint Ignace recommande-t-il instamment aux fidèles de rester unis à leurs évêques. L'eucharistie leur est proposée comme le symbole et le motif de cette union qui doit exister entre les chrétiens et leurs pasteurs. « Ceux qui appartiennent à Dieu et à Jésus-Christ sont ceux-là même qui sont avec l'évêque... Ne vous y trompez pas, mes frères, le schismatique n'aura point de part au royaume de Dieu... Efforcez-vous donc d'user d'une seule eucharistie, car une est la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et un le calice dans l'unité de son sang, un est l'autel, de même qu'il n'y a qu'un évêque avec le *presbyterium* et les diacres [2]. »

La *Didaché* [3], qui ne reflète pas les mêmes préoccu-

1. *Smyr.*, VII, 1. Les Docètes « s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne reconnaissent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, celle qui a souffert pour nos péchés et que le Père a ressuscitée dans sa bonté ». Cf. TIXERONT, *La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, p. 143.

2. *Philad.*, III, 2-IV. Cf. *Ephes.*, XX, 2. Le symbolisme eucharistique de saint Ignace a été complètement étudié par Mgr BATIFFOL, *op. cit.*, pp. 122 ss.

3. IX.

pations que les épîtres ignatiennes, contient la même idée, mais beaucoup moins accentuée.

Le symbolisme sacramentel, au moins à l'état rudimentaire, remonte donc tout à fait aux origines de l'Église. Son apparition très primitive explique, en grande partie, l'emploi du mot μυστήριον qui servit de bonne heure à désigner les rites chrétiens[1].

Mais les théories sacramentelles proprement dites furent commencées à Alexandrie, au IIIe siècle, par Clément et surtout par Origène. Le milieu alexandrin était merveilleusement apte à les produire. La philosophie néo-platonicienne, qui faisait une si grande part au symbolisme, avait habitué ses adeptes à chercher, sous le sens littéral d'un écrit ou sous les apparences sensibles d'un objet, des réalités plus profondes et plus mystérieuses. Le monde phénoménal n'est qu'un signe du monde intelligible caché en lui[2]. Aussi attachait-on beaucoup d'importance à l'étude des signes où l'allégorisme scripturaire, en particulier, puisait ses principes.

« Le signe, dit Origène, est une chose visible, qui éveille l'idée d'une autre chose invisible : Signum dicitur cum per hoc quod videtur aliud aliquid indicatur. » Jonas, sortant du ventre du poisson, est un signe de la résurrection du Christ. La circoncision, imposée par

1. SAINT JUSTIN, *I Apol.*, 29. ORIGÈNE, *Contr. Cels.*, III ; *P. G.*, XI, 999. Le mot μυστήριον désignait, chez les Grecs, soit une doctrine secrète, soit une cérémonie religieuse symbolique, que seuls les initiés devaient connaître et comprendre. Tout naturellement, les vérités chrétiennes, révélées au monde par Dieu, et les rites du christianisme furent appelés μυστήρια. A partir du IVe siècle, le mot μυστήριον devint l'expression habituelle, qui désigna les sacrements. La terminologie grecque fut introduite, en Occident, principalement par saint Ambroise dans son traité *de mysteriis*. Aujourd'hui encore nous appelons l'eucharistie *les saints mystères*.

2. Cf. ZELLER, *Philosophie der Griechen,* t. III^b, p. 251.

celle des auteurs du XIIe siècle — celle enfin des théologiens postérieurs au concile de Trente.

§ I. — Élaboration du concept de symbole efficace, à propos du baptême et de l'eucharistie, chez les auteurs antérieurs à saint Augustin.

La foi de l'Église à la production d'un effet spirituel invisible, par les rites chrétiens, devait engendrer le concept de symbole efficace ; il était tout naturel de considérer le rite comme le signe symbolique des effets qu'il produit. Aussi cette conception se trouve-t-elle déjà dans les écrits apostoliques. Saint Paul l'applique au baptême, et, dans une certaine mesure, à l'eucharistie et au mariage. Nous en étudierons l'histoire tout d'abord dans la littérature grecque, ensuite dans la littérature latine.

*
* *

« Ne savez-vous pas, dit l'apôtre aux Romains[1], que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés. » Les eaux du baptême, dans lesquelles le nouveau converti, baptisé alors par immersion, était totalement plongé, pour s'y laver de ses péchés, symbolisent la mort du Christ et le sépulcre où il a été enseveli. Le néophyte, sortant du bain baptismal où il a puisé une vie nouvelle qu'il ne doit jamais perdre, représente le Christ sortant du tombeau, vivant d'une vie nouvelle et désormais immortelle[2]. L'immersion baptismale signifie donc la mort au péché, la mort du vieil homme, enseveli dans ces eaux, comme le Christ dans son tombeau ; l'émersion

1. VI, 3.
2. *Rom.*, VI, 4-11.

est la naissance de l'homme nouveau et régénéré. Le rite baptismal est, ainsi, un symbole de la mort et de la résurrection du Christ, et, en même temps, de la mort aux péchés et de la régénération surnaturelle du chrétien.

Saint Paul entrevoit, dans l'eucharistie, un symbolisme dont les Pères s'inspireront beaucoup dans la suite. Le pain eucharistique, qui est le corps du Seigneur[1], est aussi le symbole de l'unité de l'Église, corps mystique du Christ : « Parce qu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps [mystique], tout en étant plusieurs, puisque nous participons à un même pain[2]. » L'eucharistie est donc le symbole de l'union qu'elle produit entre les fidèles.

La conception pauline de l'Église, corps mystique du Christ, sert aussi de fondement au symbolisme du mariage chrétien, exposé dans l'épître aux Éphésiens[3]. « Le Christ est le chef de l'Église, son corps, dont il est le Sauveur. » Dans le mariage, le Christ est représenté par le mari, « le chef de la femme », et l'Église, par la femme, qui est, pour ainsi dire, le corps du mari. « Les femmes doivent être soumises à leurs maris en toutes choses, de même que l'Église est soumise au Christ. » De leur côté, « les maris doivent aimer leurs femmes, comme leur propre corps », de même que « le Christ a aimé l'Église, et s'est livré lui-même pour elle ». L'union si étroite des époux, assimilée à l'union d'un corps avec sa tête, est fondée sur les paroles de la Genèse : *erunt duo in carne una.* Mais ces paroles, appliquées aux rapports du Christ et de son Église, ont,

1. « Celui qui mange et boit [indignement], mange et boit son propre jugement, ne discernant pas le corps [du Seigneur]. *I Cor.*, XI, 29.
2. *I Cor.*, X, 17. Cf. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive. L'Eucharistie*, Paris, 1905, pp. 13 et ss.
3. V. 22-33.

pour saint Paul, une signification plus profonde, très mystérieuse : Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν. Le texte génésiaque n'a son sens plein que si l'on considère le mariage, qui fait des deux époux une seule chair, comme le symbole de l'union si étroite du Christ avec son Église.

Ces premières ébauches du symbolisme sacramentel seront le point de départ de toutes les théories futures. Saint Ignace d'Antioche, quand il fait allusion à l'eucharistie, ne se contente pas d'affirmer la présence réelle [1], mais il reprend, pour l'amplifier, le symbolisme de saint Paul. Les hérétiques qu'il combat sont dangereux, non seulement par leurs erreurs, mais aussi par les divisions et les schismes qu'ils causent dans les églises d'Asie. Aussi saint Ignace recommande-t-il instamment aux fidèles de rester unis à leurs évêques. L'eucharistie leur est proposée comme le symbole et le motif de cette union qui doit exister entre les chrétiens et leurs pasteurs. « Ceux qui appartiennent à Dieu et à Jésus-Christ sont ceux-là même qui sont avec l'évêque... Ne vous y trompez pas, mes frères, le schismatique n'aura point de part au royaume de Dieu... Efforcez-vous donc d'user d'une seule eucharistie, car une est la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et un le calice dans l'unité de son sang, un est l'autel, de même qu'il n'y a qu'un évêque avec le *presbyterium* et les diacres [2]. »

La *Didaché* [3], qui ne reflète pas les mêmes préoccu-

1. *Smyr.*, VII, 1. Les Docètes « s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne reconnaissent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, celle qui a souffert pour nos péchés et que le Père a ressuscitée dans sa bonté ». Cf. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, p. 143.

2. *Philad.*, III, 2-IV. Cf. *Ephes.*, XX, 2. Le symbolisme eucharistique de saint Ignace a été complètement étudié par Mgr Batiffol, *op. cit.*, pp. 122 ss.

3. IX.

pations que les épîtres ignatiennes, contient la même idée, mais beaucoup moins accentuée.

Le symbolisme sacramentel, au moins à l'état rudimentaire, remonte donc tout à fait aux origines de l'Église. Son apparition très primitive explique, en grande partie, l'emploi du mot μυστήριον qui servit de bonne heure à désigner les rites chrétiens[1].

Mais les théories sacramentelles proprement dites furent commencées à Alexandrie, au IIIe siècle, par Clément et surtout par Origène. Le milieu alexandrin était merveilleusement apte à les produire. La philosophie néo-platonicienne, qui faisait une si grande part au symbolisme, avait habitué ses adeptes à chercher, sous le sens littéral d'un écrit ou sous les apparences sensibles d'un objet, des réalités plus profondes et plus mystérieuses. Le monde phénoménal n'est qu'un signe du monde intelligible caché en lui[2]. Aussi attachait-on beaucoup d'importance à l'étude des signes où l'allégorisme scripturaire, en particulier, puisait ses principes.

« Le signe, dit Origène, est une chose visible, qui éveille l'idée d'une autre chose invisible : Signum dicitur cum per hoc quod videtur aliud aliquid indicatur. » Jonas, sortant du ventre du poisson, est un signe de la résurrection du Christ. La circoncision, imposée par

1. SAINT JUSTIN, *I Apol.*, 29. ORIGÈNE, *Contr. Cels.*, III ; *P. G.*, XI, 999. Le mot μυστήριον désignait, chez les Grecs, soit une doctrine secrète, soit une cérémonie religieuse symbolique, que seuls les initiés devaient connaître et comprendre. Tout naturellement, les vérités chrétiennes, révélées au monde par Dieu, et les rites du christianisme furent appelés μυστήρια. A partir du IVe siècle, le mot μυστήριον devint l'expression habituelle, qui désigna les sacrements. La terminologie grecque fut introduite, en Occident, principalement par saint Ambroise dans son traité *de mysteriis*. Aujourd'hui encore nous appelons l'eucharistie *les saints mystères*.

2. Cf. ZELLER, *Philosophie der Griechen*, t. IIIb, p. 251.

Dieu à Abraham, est un signe de la circoncision spirituelle du cœur dont parle saint Paul (*Philipp.*, III, 3)[1]. Le signe (σημεῖον) se distingue du prodige (τέρας); le prodige est un fait extraordinaire qui a pour but d'exciter l'admiration des hommes, le signe est un fait vulgaire qui fait penser à autre chose qu'à lui[2]. Les eaux baptismales rappellent la mort au péché, qu'elles symbolisent; elles sont, comme l'a dit saint Paul, le sépulcre dans lequel nous mourons et nous nous ensevelissons avec le Christ[3]. Aussi le bain baptismal est-il le symbole de la purification totale de l'âme, qui est lavée de toutes ses souillures. Il n'est pas un pur symbole; il est aussi, grâce à la puissante invocation de l'adorable Trinité, le principe et la source des dons divins pour celui qui se donne à Dieu[4].

L'application du symbolisme à l'eucharistie, faite par Origène, fut moins heureuse; elle se trouva en conflit avec le réalisme traditionnel[5]. L'eucharistie n'est pas simplement, comme le baptême, un symbole efficace d'un effet spirituel; elle est un symbole qui contient réellement ce qu'il symbolise, c'est-à-dire le corps et le sang de Jésus-Christ. Or, une telle conception du symbolisme eucharistique ne pouvait se faire jour que lorsque la doctrine de la conversion du pain et du vin aurait été développée. En attendant, les auteurs seront tentés d'appliquer le symbolisme à l'eu-

1. *In Epist. ad Rom.*, IV, 2; *P. G.*, XIV, 968.
2. *In Joan.*, XIII, 60; *P. G.*, XIV, 521.
3. *In Epist. ad Rom.*, V, 8. *Ibid.*, 1037.
4. *In Joan.*, VI, 17 : Τὸ διὰ τοῦ ὕδατος λουτρὸν, σύμβολον τυγχάνον καθαρσίου ψυχῆς, πάντα ῥύπον ἀπὸ κακίας ἀποπλυνομένης... *P. G.*, XIV, 257.
5. La foi eucharistique de l'Église a toujours été la foi à la présence réelle. Mais l'expression scientifique de cette foi n'a pas toujours existé; elle s'est formée peu à peu. Les imperfections des premières spéculations sur l'eucharistie s'expliquent par les difficultés mêmes du sujet. Cf. BATIFFOL, *L'Eucharistie*, pp. 181 et ss. TIXERONT, pp. 275 et 301.

charistie à peu près de la même manière qu'au baptême.

C'est de l'invocation de l'adorable Trinité qu'Origène, on l'a vu, fait dériver toute l'efficacité du baptême. C'est aussi de la prière prononcée sur le pain, c'est-à-dire des paroles de l'institution et de l'épiclèse, que l'eucharistie tient l'effet sanctifiant qu'elle produit dans le communiant bien préparé [1]. Quant au pain eucharistique, « cet aliment sanctifié », il est, comme l'ablution baptismale, un symbole, mais un symbole dont la signification reste flottante. Il est tantôt un symbole de la doctrine du Christ, doctrine qui nourrit les âmes et réjouit les cœurs [2], tantôt le corps « typique et symbolique » du Christ [3]. Pas plus que l'ablution baptismale, le pain eucharistique n'est un pur symbole puisque comme elle il produit un effet sanctifiant. Origène n'est donc pas un pur symboliste. Mais il ne sait pas affirmer que ce symbole contient le corps du Christ. Il ne saisit pas la différence qu'il y a entre le symbolisme baptismal et le symbolisme eucharistique.

Les continuateurs de la pensée origéniste ne la saisirent pas du premier coup. Eusèbe de Césarée, et plusieurs autres avec lui, désignent fréquemment le pain et le vin eucharistiques par les termes ambigus de types et de symboles du corps et du sang du Christ [4].

Cependant, au nom du réalisme traditionnel, une réaction se fit contre ce symbolisme eucharistique d'Origène. Les Cappadociens le tiennent en méfiance, et même saint Basile évite soigneusement toute formule

1. *In Matth.*, XI, 14; *P. G.*, XIII, 949.

2. *In Matth. Commentariorum series*, 85; *P. G.*, XIII, 1734, 1735. Cette idée avait déjà été exposée par Clément, *Paed.*, I, VI, auquel l'emprunta Origène.

3. Καὶ ταῦτα μὲν [c'est-à-dire ce qui a été dit du pain sanctifié] περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος. *In. Matth.*, XI, 14; *P. G.*, XIII, 952.

4. Eusèbe, *Démonstr. évang.*, I, 10. *P. G.*, XXII, 89.

symboliste, quand il parle de l'eucharistie. Quant aux Antiochiens, ils lui sont tout à fait opposés. Théodore de Mopsueste proteste contre tout symbolisme eucharistique : « Le Christ n'a pas dit : Ceci est le symbole de mon corps et ceci est le symbole de mon sang, mais il a dit : Ceci est mon corps et ceci est mon sang. Il nous apprend à ne pas considérer la nature de l'oblation, mais que celle-ci est changée en chair et en sang par la prière eucharistique qui est faite[1]. » Saint Jean Chrysostome va même si loin dans le même sens qu'il tombe presque dans l'ultra-réalisme[2].

La vérité, comme toujours, est dans un juste milieu. Il y a une part à faire au symbolisme dans l'eucharistie, autrement elle ne serait pas un sacrement. La doctrine de la conversion, suffisamment développée au ɪvᵉ siècle, permit à saint Cyrille de Jérusalem de concilier ce symbolisme avec le réalisme traditionnel. Le pain et le vin sont changés (μεταβέβληται)[4] au corps et au sang du Christ; « le pain qui paraît n'est pas du pain..., le vin qui paraît n'est pas du vin », car « dans la figure du pain (ἐν τύπῳ ἄρτου), le corps est donné, et dans la figure du vin (ἐν τύπῳ οἴνου), le sang est donné[5] ». L'apparence du pain (ὁ φαινόμενος ἄρτος) et celle du vin (ὁ φαινόμενος οἶνος) sont des figures (τύποι), des symboles, qui contiennent le corps et le sang du Christ.

Après quelques vicissitudes, l'application du symbolisme à l'eucharistie arrivait à son expression exacte, et

1. *In Matth.*, XXVI, 26; *P. G.*, LXVI, 713.
2. *In Joan.*, hom. 46, 3. Le Christ, dans l'Eucharistie, est non seulement « vu », mais il est « palpé » (ἅψασθαι); le fidèle « enfonce ses dents dans sa chair (ἐμπῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκὶ) », expressions qui ne sont vraies que des « espèces eucharistiques ». Le saint Docteur sent le besoin de se corriger lui-même, lorsqu'il dit, ailleurs, que le corps du Christ n'est pas perceptible à nos sens, mais seulement à la foi. *In Matt.*, hom. 82, 4.
4. *Cat. Mystag.*, V, 7.
5. *Mystag.*, IV, 3, 9.

à peu près définitive, dans la littérature grecque. Saint Jean Damascène, deux siècles plus tard, ne fera que reproduire saint Cyrille et les auteurs grecs du IVe siècle[1].

Le symbolisme baptismal ne subit pas ces vicissitudes; il fut accepté tel que l'avait formulé Origène, d'après saint Paul, et interprété, au IVe siècle, d'après la conception de l'efficacité du baptême qui fut en vigueur. Origène faisait dériver cette efficacité de l'invocation de la Trinité. Les auteurs qui suivirent s'inspirant du texte de saint Jean : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu*, furent amenés, dans les controverses sur la divinité du Saint-Esprit, à expliquer l'efficacité du rite baptismal par la présence de l'Esprit-Saint dans les eaux. « Si l'eau baptismale a en elle quelque grâce, dit saint Basile, elle ne la tient pas de sa propre nature, mais de la présence de l'Esprit-Saint (ἐκ τῆς τοῦ Πνεύματος παρουσίας)[2]. »

La régénération surnaturelle suppose que la vie antérieure de péché est anéantie, et qu'une vie nouvelle commence. Le baptême a donc une double fin : nous faire mourir au péché, et nous faire vivre pour Dieu. La mort au péché s'opère dans les eaux baptismales, où le catéchumène est enseveli comme dans un sépulcre; la vie nouvelle est donnée par l'Esprit-Saint[3]. L'immersion baptismale est donc bien, aux yeux de saint Basile, le symbole de la mort au péché, symbole qui reçoit de l'Esprit-Saint toute son efficacité.

1. *De fide orthodoxa*, IV, 13; *P. G.*, XCIV, 1141-1144.
2. *De Spiritu S.*, 35; P. G., XXXII, 128 et sq. — La formule de bénédiction de l'eau baptismale de l'*Euchologe* de Sérapion, demande à Dieu de « remplir les eaux de l'Esprit-Saint », de faire venir sur elles le Verbe « pour leur donner leur vertu ». G. WOBBERMIN, *Altchristliche liturgische Stücke* (Leipzig 1899), p. 8, ou FUNK, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, t. II, pp. 180-182 (Paderbornae 1905).
3. *De Spiritu S.*, *Ibid.* Cf. *Constit. apostol.*, VII, 22, 2 (éd. Funk).

Saint Grégoire de Nazianze, afin de mettre en relief cette action de l'Esprit-Saint dans la régénération baptismale, insiste sur la conformité du baptême avec la nature de l'homme. L'homme est composé de deux éléments : l'un qui est invisible, l'esprit, l'autre qui est visible, le corps. C'est pourquoi dans le baptême il y a une double purification, celle qui est faite par l'eau, et celle qui est faite par l'Esprit-Saint. La première est visible, elle a lieu sur le corps ; l'autre est incorporelle, elle s'opère invisiblement. L'immersion corporelle est symbolique, l'action de l'Esprit-Saint est réelle ; elle atteint les profondeurs de l'âme pour la purifier [1].

Une explication, de tout point semblable, de l'efficacité du baptême nous est donnée par saint Cyrille de Jérusalem. Le bain baptismal purifie la double nature de l'homme, son âme et son corps, parce que la grâce de l'Esprit-Saint y est unie aux eaux. Lorsque le catéchumène descend dans la piscine, il ne doit pas s'arrêter à la vulgarité de l'eau, mais considérer l'action de l'Esprit-Saint, dont il reçoit le salut [2].

Le symbolisme paulin de l'immersion baptismale est aussi admirablement exposé, par saint Cyrille, aux néophytes. Le baptême est l'image (ὁμοίωμα), le symbole de la passion du Christ (τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων ἀντίτυπον). La triple immersion signifie « les trois jours et les trois nuits que le Sauveur a passés dans le sein ténébreux de la terre », l'émersion rappelle la résurrection à la vraie lumière. L'eau salutaire est ainsi le sépulcre où nous mourons pour renaître à la vie. C'est donc bien, comme l'a dit saint Paul, dans la mort du Christ que nous sommes baptisés, par la ressemblance de sa mort que nous sommes greffés sur lui [3].

1. S. Grég. Naz., *Oratio* XL, 8; *P. G.*, XXXVI, 368.
2. *Catech.*, III, 3-4.
3. *Cat. mystag.*, II, 4, 6, 7.

L'onction qui suit le baptême symbolise l'Esprit-Saint et fait du néophyte un vrai christ (Χριστοὶ δὲ γεγόνατε τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὸ ἀντίτυπον δεξάμενοι)[1]. Le chrême, en effet, figure l'onction spirituelle que le Sauveur a reçue dans son baptême, et qui n'est autre que l'Esprit-Saint lui-même. C'est seulement lorsque nous avons été oints de ce chrême que nous sommes véritablement au Christ (κοινωνοὶ καὶ μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γενόμενοι). Ce chrême doit son efficacité, comme l'eau du baptême, à la présence de l'Esprit-Saint invoqué par le prêtre. Lorsqu'il coule visiblement sur le corps, l'âme est sanctifiée intérieurement par cet Esprit vivificateur[2].

Chez les Grecs, au IVe siècle, la conception du sacrement symbole-efficace était donc complètement élaborée pour le baptême, l'eucharistie et aussi la confirmation. La distinction du sensible, du visible et de l'intelligible, base du symbolisme sacramentel, se retrouve au fond de toutes les spéculations des Pères sur ces rites chrétiens. Cette distinction, dans le sacrement, d'une partie visible, sensible qui est le symbole, et d'une partie intelligible qui est l'effet spirituel, se justifie par la nature à la fois corporelle et spirituelle de l'homme. Dieu a voulu harmoniser le sacrement avec la nature humaine.

Saint Jean Chrysostome, dans une comparaison de l'eucharistie avec le baptême, a fort bien résumé la conception grecque du sacrement. Le corps du Christ, dit-il, n'est pas visible dans l'eucharistie, nous devons le discerner avec les yeux de l'intelligence. « Car le Christ ne nous a rien donné de sensible, mais dans les choses sensibles tout est intelligible. » Ainsi, l'eau baptismale est sensible pour nous faire connaître ce qui se produit

1. *Cat. mystag.*, III, 1, 2.
2. *Ibid.*, 3.

dans l'âme, la naissance et le renouvellement spirituels. « Si tu étais sans corps, poursuit le grand docteur, les dons incorporels te seraient gratifiés, mais puisque l'âme est unie à un corps, Dieu te donne l'intelligible dans le sensible [1]. »

*
* *

Une conception analogue du sacrement se formait aussi, vers la même époque, chez les Pères latins. Il faut reconnaître pourtant que le génie latin, plus positif, s'est trouvé, à l'origine, moins à l'aise dans le symbolisme que le génie grec plus spéculatif. Ce n'est guère qu'au IVe siècle, lorsque les écrits grecs, furent étudiés en Occident, surtout par saint Ambroise, que les spéculations sacramentaires prirent un essor considérable. A la fin du IVe siècle, saint Augustin, dont l'esprit est si grec par la culture, les a portées à un degré de perfection remarquable.

Tertullien est le premier écrivain ecclésiastique latin qui emploie le mot *sacramentum* pour désigner le baptême et l'eucharistie. Ce mot a eu la fortume que l'on sait, parce que c'est dans l'église latine, comme on le verra, que la théologie sacramentaire s'est véritablement développée.

Le sens classique fondamental du mot *sacramentum* est, comme on l'a dit [2], celui de *chose sacrée*. Aussi Tertullien, procédant par analogie, a-t-il donné à ce terme, outre son sens ancien de serment [3], ceux de doc-

1. *In Matth.*, hom. 82, 4.

2. A. Réville, *Du sens du mot* Sacramentum *dans Tertullien. Bibliothèque de l'école des Hautes-Etudes, Sciences religieuses.* Vol. I, pp. 194-204. Cf. J. Turmel, *Tertullien*, Paris, 1095, pp. 247 ss. D'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1904, pp. 321 et ss.

3. *De spectac.*, 24. *De idol.*, 6.

trine religieuse[1] et de rite symbolique et sacré[2]. C'est dans cette dernière acception qu'il l'applique au baptême et à l'eucharistie, préludant ainsi à la formation du langage théologique.

Tertullien ne fait pas, comme Origène, de théorie du symbolisme sacramentel. Sa conception toute matérialiste de l'âme humaine « substance corporelle[3] », l'amène à concevoir les sacrements presque comme des causes matérielles, qui sanctifient matériellement l'âme. Les eaux du baptême purifient réellement l'âme, parce qu'elles se sont « imbibées » de la vertu de sanctifier, grâce à l'esprit qui les a pénétrées[4]. L'imposition des mains, qui suit l'ablution, fait circuler l'Esprit-Saint en nous, comme la manipulation des orgues hydrauliques en fait sortir des sons harmonieux[5]. L'eucharistie « engraisse l'âme de Dieu[6] ». De telles expressions, qui ne sont pas simplement des exagérations de langage, nous invitent à ne pas chercher dans les écrits de Tertullien un symbolisme bien développé. Le symbolisme a pour base fondamentale la distinction du matériel et du spirituel, du sensible et du pur intelligible. Et cette distinction pour Tertullien est si atténuée!

Cependant il y a, dans les rites chrétiens, un symbolisme intrinsèque qui résulte de l'appropriation du rite à son effet, et qui est connaissable. Tertullien a bien discerné ce symbolisme rudimentaire. L'ablution corpo-

1. *Apol.*, 47.
2. *De baptismo*, 1; *Adv. Marc.*, IV, 34.
3. « Animae corpus asserimus. » *De anim*, 9. Cf. TIXERONT, p. 339; TURMEL, p. 242; D'ALÈS, pp. 112 et ss. Tertullien adopte la conception stoïcienne de l'âme.
4. *De bapt.*, 4.
5. *Ibid.*, 8. Cette image se rattache à la conception que Tertullien se faisait de l'origine de l'âme d'Adam. Dieu souffla dans le corps du premier homme, comme on souffle dans un instrument de musique. *De anima*, 3, 4. L'âme d'Adam reçut de ce souffle de Dieu l'Esprit-Saint et la ressemblance divine, que le péché lui fit perdre. L'imposition des mains, qui suit le baptême, rend à l'homme l'Esprit de Dieu.
6. *De resurrectione carnis*, 8.

relle, dans le baptême, est l'indice de la purification de l'esprit qui est produite ; l'onction qui coule sur la chair, et qui rappelle l'onction spirituelle du Christ, est profitable à l'âme[1] ; l'imposition des mains fait venir l'Esprit-Saint dans le chrétien purifié par les eaux baptismales, de même que les doigts font circuler l'air dans les orgues hydrauliques[2].

Tertullien a-t-il entrevu le symbolisme sacramentel de l'eucharistie? C'est fort douteux. Il appelle à plusieurs reprises, dans son traité *Contre Marcion*[3], le pain la figure du corps du Christ : « Acceptum panem et distributum discipulis, corpus illum suum fecit [Christus], *Hoc est corpus meum* dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. » Les Protestants en concluent que Tertullien a une conception franchement symboliste de l'eucharistie : c'est méconnaître tout à fait et la nature si réaliste de l'écrivain africain et ses affirmations si fortes de la présence réelle[4]. On pourrait être tenté de croire que Tertullien considère ici le pain comme un signe symbolique contenant le corps du Christ : nous aurions alors véritablement une théorie du symbolisme eucharistique. Cette interprétation de la pensée de Tertullien serait loin d'être exacte. Il semble plutôt que, dans le livre *Contre Marcion,* le pain soit envisagé uniquement comme une *figure prophétique* du corps du Christ dans l'Ancien Testament[5]. Les besoins de la polémique amenaient Tertullien à démontrer à Marcion qu'il n'y a pas d'antagonisme entre les deux Testaments, puisque l'Ancien

1. *De bapt.*, 7 : In nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit : quomodo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur ; spiritalis effectus, quod delictis liberamur.
2. *De bapt.*, 8, 5.
3. *Adv. Marc.*, III, 19, IV, 40.
4. *De resurr. carn.*, 8 ; *De corona*, 3 : *De idololatria*, 7.
5. TIXERONT, p. 349.

contient un bon nombre de prophéties et de figures de la vie et la passion du Christ. Tertullien voit, dans le pain percé par le bois dont parle Jérémie (xi, 19), une figure du corps crucifié du Sauveur, figure réalisée à la dernière cène, où Jésus « a fait du pain la figure de son corps[1] ». A l'aide de cette figure, il démontre à Marcion, qui la niait, la réalité du corps du Christ. Si ce corps a été figuré, il est donc réel, car le néant ne peut être figuré.

Le pain est ainsi la figure du corps du Christ dans l'Ancien Testament, non dans l'eucharistie. Tertullien parle de la dernière cène pour y montrer la réalisation de la figure, non pour faire une théorie de l'eucharistie. Nous avons ici de l'allégorisme scripturaire, ce n'est pas du symbolisme sacramentel.

En somme, la conception du sacrement-symbole est fort peu développée dans les écrits de Tertullien. Nous avons essayé d'en indiquer les causes.

Elle est en progrès dans saint Cyprien, mais seulement au sujet de l'eucharistie. L'évêque de Carthage esquisse une théorie de l'efficacité des sacrements, en vue de sa doctrine de rebaptisant. L'eau du baptême ne peut purifier et sanctifier, ni l'huile de la confirmation donner l'Esprit-Saint, ni l'eucharistie être valable, si elles n'ont été « sanctifiées » par l'évêque[2]. C'est de cette sanctification que le sacrement tient toute sa valeur, c'est elle qui donne à l'eau l'Esprit-Saint, sans lequel elle ne peut ni purifier ni sanctifier[3]. Et, comme cette sanctification ne peut se faire que dans l'Église catholique, qui seule possède l'Esprit-Saint, les sacrements des hérétiques ne sauraient être valables[4].

1. *Adv. Marc.*, iv, 40.
2. *Epist.* LXX, 1, 2 (édit. Hartel).
3. Peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat Spiritum Sanctum. *Epist.* LXXIV, 5.
4. *Epist.* LXX, 1, 2.

Saint Cyprien ne songe pas à faire de spéculation sur le symbolisme du baptême et de la confirmation; il se contente de la conception rudimentaire de Tertullien. L'eau signifie l'ablution intérieure de l'âme, elle garde sa signification, quel que soit le mode du baptême, l'immersion ou la simple aspersion[1]. L'huile est l'image de l'onction spirituelle de l'âme[2].

Le symbolisme eucharistique est, au contraire, fortement développé et utilisé. Saint Cyprien, le grand défenseur de l'unité de l'Église contre les Novatiens, voit dans l'eucharistie, suivant l'enseignement de saint Paul, le symbole de cette unité[3]. Le pain, composé d'une multitude de grains de froment moulus, représente les fidèles unis au Christ et ne formant qu'un même corps mystique avec lui. Semblablement, l'eau mêlée au vin dans le calice symbolise le peuple chrétien, aussi étroitement uni au Christ que l'eau l'est au vin après le mélange. C'est pourquoi, célébrer l'eucharistie avec de l'eau seule, suivant la pratique aquarienne que combat énergiquement saint Cyprien dans sa lettre à Caecilius, ou avec du vin seul, c'est non seulement s'écarter de la volonté du Christ, c'est aussi détruire le symbolisme[4].

Dans cette même lettre à Caecilius, qui est un véritable traité de l'eucharistie-sacrifice, saint Cyprien précise d'une manière remarquable les relations qui existent entre le sacrifice eucharistique et le sacrifice offert par le Christ à la dernière cène et dans sa passion. Le sacrifice eucharistique est une reproduction exacte de ce

1. *Epist.* LXIX, 12.
2. *Epist.* LXX, 2.
3. Ce symbolisme ne nuit en rien aux affirmations si nettes de la présence réelle, que l'on trouve dans les écrits de S. Cyprien. Cf. TIXERONT, p. 389; BATIFFOL pp. 224, ss.
4. *Epistol.* LXIII, 13. Le mélange d'eau et de vin dans le calice est regardé par S. Cyprien comme une institution du Christ : « Dominus panem et calicem mixtum vino obtulit. » *Ibid.*, 4.

que le Sauveur a fait à la dernière cène. C'est cette exactitude qui lui donne toute sa valeur, car l'évêque tient la place du Christ et imite ce qu'il a fait au cénacle : « Sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse [1]. » L'eucharistie est donc un symbole du sacrifice du Christ. Mais elle n'en est pas un pur symbole, elle est un « vrai et complet » sacrifice. Elle est le sacrifice offert par le Sauveur à la dernière cène et dans sa passion : « Passio est enim Domini sacrificium quod offerimus [2]. » Le sacrifice eucharistique est une représentation du sacrifice du Christ, mais une représentation qui en contient vraiment la réalité. On ne dira guère mieux dans la suite.

Saint Ambroise a une conception de l'efficacité des sacrements analogue à celle de saint Cyprien. Mais il a puisé chez les Alexandrins, qu'il a étudiés de préférence [3], un symbolisme fort riche, dans lequel sa pensée se meut avec une grande aisance.

Les eaux baptismales sont efficaces parce que l'Esprit-Saint, comme autrefois l'ange de la piscine (*Joan.*, v, 4), descend sur elles, et leur communique par sa présence le pouvoir de guérir les maladies de nos âmes. « Si qua ergo in aqua gratia, non ex natura aquae, sed ex praesentia est Spiritus Sancti [4]. » C'est la « consécration » des eaux, faite par les prières du prêtre et le

1. *Epist.* LXIII, 14, 9.
2. *Id.*, 17.
3. Cf. *De Abraham*, lib. II, 54; *In Psal. CXVIII, Serm.*, 16.
4. *De Spiritu S.*, I, 88, 77. Cf. *De mysteriis*, 19 : Aqua non mundat sine Spiritu. — Cette explication de l'efficacité du baptême est empruntée à S. Basile, que S. Ambroise suit pas à pas dans son traité *de Spiritu Sancto.*

« mystère de la croix », qui attire l'Esprit-Saint sur elles et les rend salutaires [1]. Car qu'est-ce que l'eau sans l'Esprit et la croix du Christ? « Elementum commune, sine ullo sacramenti effectu ». Les eaux du baptême ne sont donc pas « vides ». Elles contiennent une vertu invisible aux yeux du corps, mais que la foi du fidèle doit discerner. « Non ergo solis corporis tui credas oculis : magis videtur quod non videtur; quia istud temporale, illud aeternum aspicitur, quod oculis non comprehenditur, animo autem ac mente cernitur [2]. »

Le baptême est ainsi conforme à la double nature de l'homme; l'eau lave le corps, et l'Esprit purifie l'âme des souillures de ses péchés. Dans ce mystère, le visible est consacré par le visible et l'invisible par l'invisible [3]. L'ordre sensible est nettement distingué de l'ordre intelligible dont il est le symbole. On reconnaîtra ici l'influence de la pensée grecque sur celle de saint Ambroise.

Le symbolisme de chacune des cérémonies qui accompagnaient le baptême est expliqué par l'évêque de Milan dans son traité *de mysteriis*. L'immersion est l'image de la mort du péché, qui est enseveli dans les eaux [4]. L'onction de la confirmation rappelle l'onction faite autrefois sur la tête et sur la barbe d'Aaron; elle symbolise l'onction spirituelle, par laquelle nous sommes oints membres du royaume de Dieu et prêtres. Le lavement des pieds, cérémonie propre à l'église de Milan, est l'indice de la purification de la faute héréditaire. Les vêtements blancs, que revêtaient les

1. *De Spirit. S.*, I, 88; *De myst.*, 14.
2. *De myst.*, 15, 20, 21.
3. *In Lucam*, II, 79 : Nam cum ex duabus naturis homo, id est, ex anima subsistat et corpore, visibile per visibilia, invisibile per invisibile mysterium consecratur. Aqua enim corpus abluitur, spiritu animae delicta mundantur.
4. *De Spirit. S.*, I, 76.

néophytes après leur baptême, sont un symbole de l'innocence recouvrée[1].

Le symbolisme sacramentel de l'eucharistie est exprimé avec une rare précision par saint Ambroise, grâce à sa doctrine déjà très explicite de la conversion eucharistique. La « consécration divine » de l'eucharistie, opérée « par les paroles mêmes du Christ », « change la nature » du pain et du vin et en « fait le sacrement du corps et du sang du Sauveur ». Quand on considère ce mystère, bien mieux encore que lorsqu'il s'agit du baptême, il ne faut pas s'arrêter à ce qui se voit. Ce qui se voit, c'est le sacrement du corps et du sang du Christ, c'est-à-dire le signe, le symbole sous lequel le corps et le sang du Christ sont réellement présents : « Forte dicas : aliud video, quomodo tu mihi asseris quod Christi corpus accipiam?... Probemus non hoc esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit... Quod si tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret (*III Reg.*, XVIII, 38) ; quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quod accipis, Christi sermone conficitur... Ante benedictionem verborum cœlestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur[2]. » Nous arrivons à une conception du symbolisme eucharistique aussi parfaite que celle que nous avons trouvée dans les *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem[3].

L'élaboration du concept de symbole efficace était, comme on le voit, à peu près achevée à la fin de la période antérieure à saint Augustin. Le baptême et l'eucharistie

1. *De myst.*, 30, 32, 34.
2. *De myst.*, 50, 52, 54.
3. Le symbolisme sacramentel de l'auteur du *De Sacramentis* est le même que celui de saint Ambroise.

sont conçus comme des symboles, qui manifestent les réalités invisibles qu'ils produisent ou contiennent. Ils se composent de deux parties : l'une, extérieure et visible, appelée σύμβολον, τύπος, etc. par les Grecs et *sacramentum* par les Latins ; l'autre invisible, qui est la vertu de l'Esprit-Saint produisant la régénération baptismale, ou le corps et le sang du Christ. La même conception est appliquée, dans une certaine mesure, au rite de la confirmation. Quant au symbolisme du mariage, les Pères, dans leurs commentaires de l'épître aux Éphésiens, n'ont rien ajouté à ce que saint Paul en avait dit[1]. Lorsque les Pères traitent des autres sacrements, ils mentionnent leurs effets, sans se servir du concept de symbole efficace. Le symbolisme sacramentel a été appliqué à l'ordination, plus tard, par saint Augustin[2], à l'onction des malades par le pape Innocent Ier[3], et à la pénitence principalement par saint Pierre Damien[4].

Mais avant saint Augustin, personne n'a eu l'idée d'abstraire le concept de symbole efficace pour le considérer en lui-même et en faire la théorie. Aussi, pour en montrer le développement historique, nous avons dû exposer la doctrine même des Pères sur le baptême et l'eucharistie, cette doctrine étant directement conçue en fonction de l'idée de symbole efficace. Saint Augustin, le premier, a formellement distingué, en les opposant l'une à l'autre, la partie visible du sacrement, le *sacramentum*, et la partie invisible, la *virtus sacramenti*[5]. Cette distinction si nette lui permit d'ébaucher une définition proprement dite du sacrement.

1. Cf. S. JEAN CHRYSOST., *In Eph.*, hom. XX, 4; S. AMBROISE, *In Epist. ad Eph.*, V.
2. *De bapt. contr. Donat.*, I, 2 etc.
3. *Epist. ad Decentium*, 8; DENZIGER, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, n. 61.
4. *Sermo* LXIX; *P.L.*, CXLIV, 901.
5. *In Joan.*, tract. XXVI, 11 : Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti.

§ II. — Définition augustinienne du sacrement.

On trouve dans les écrits de saint Augustin deux conceptions du sacrement : l'une, très générale, est appliquée indistinctement à toutes sortes de rites, c'est celle du sacrement simple signe ; l'autre, plus précise, est réservée à quelques rites seulement, en particulier à l'eucharistie et au baptême, c'est celle du sacrement signe auquel est lié un don ou un effet objectif. Exposons tout d'abord celle-ci.

*
* *

Dans son acception la plus restreinte, le sacrement augustinien est un signe sacré qui éveille l'idée d'une chose religieuse dont il est l'image ; ce signe est un élément matériel ; — à ce signe est lié le don spirituel signifié et destiné à sanctifier l'homme ; — la cause efficiente du sacrement, c'est-à-dire ce qui fait d'un élément matériel le signe d'une réalité spirituelle et ce qui lie à cet élément le don de cette réalité spirituelle signifiée, c'est la formule de bénédiction du ministre ; — enfin l'instituteur des sacrements c'est Jésus-Christ. Telles sont les quatre idées essentielles à la définition de saint Augustin ; elles ne sont pas toutes propres au saint docteur, plusieurs sont empruntées aux auteurs antérieurs, en particulier à saint Ambroise.

C'est dans l'explication de la première idée que saint Augustin est le plus personnel. Il existe, dans le sacrement, un rapport de signification très étroit entre le rite sacramentel et ses effets, entre l'ablution baptismale, par exemple, et la purification de l'âme. Saint Augustin a admirablement précisé ce rapport de signification à l'aide du concept de signe. Ce concept, l'évêque d'Hippone le tient des Alexandrins, auxquels il a em-

prunté une théorie complète des signes, exposée dans deux de ses ouvrages, le *De doctrina christiana*[1] et le *De magistro*. Nous constatons ici les services que la philosophie peut rendre au dogme, en fournissant aux auteurs ecclésiastiques des concepts pour préciser la doctrine traditionnelle.

Le signe, dit saint Augustin, est une chose dont les apparences sensibles suggèrent l'idée d'une autre chose[2]; les traces d'un animal sont un signe de son passage, la fumée est un signe du feu, le cri d'un être vivant fait connaître ce qu'il désire, le son de la trompette indique le mouvement d'une armée. Les signes les plus expressifs sont les paroles, par lesquelles nous manifestons les sentiments de notre âme. Les sacrements sont des signes, parce qu'ils sont des objets matériels et sensibles, par exemple le pain, le vin ou l'eau, qui font penser à des objets spirituels et religieux : « Ista [panis et calix], fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem[3]. » L'ablution corporelle du baptême est le signe visible de ce qui se produit dans l'âme : « Aqua sacramenti visibilis est... abluit corpus, et significat quod fit in anima[4]. »

Mais pour que le rapport qui existe, dans les sacrements, entre le signe sensible et la chose spirituelle signifiée soit plus étroit, il faut qu'il soit un rapport de similitude; le signe doit être l'image de la chose signifiée. « Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt, non haberent,

1. Lib. II.
2. *De doct. christ.*, I, 1, 4: Signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire. — Cette définition est celle d'Origène, qui a été exposée plus haut.
3. *Sermo* CCLXXII. Cf. *In Joan.*, XXVI, 11.
4. *In epist. Joan. ad Parth.*, VI, 11.

sacramenta non essent [1]. » Les signes sacramentels se rattachent donc à la catégorie des signes naturels (signa naturalia), autant qu'à celle des signes conventionnels (signa data), puisque le rapport qui unit le signe à la chose signifiée, est fondé aussi bien sur la nature des choses que sur une convention divine [2]. C'est ainsi que le chrême est le signe visible de l'Esprit-Saint (sacramentum Spiritus Sancti), car l'huile entretient le feu. Or l'Esprit-Saint est descendu sur les apôtres sous formes de langues de feu; c'est lui aussi qui cuit les néophytes, après leur baptême, dans les flammes de la charité, et en fait ce pain qui est le corps mystique du Christ [3].

Tout signe qui signifie un objet spirituel et religieux est donc un *sacramentum*. Car la signification religieuse du signe est également, pour saint Augustin, essentielle au sacrement. Un signe profane, éveillant l'idée d'une chose profane, n'est pas et ne doit pas être appelé un sacrement. « [Signa] cum ad res divinas pertinent sacramenta appellantur [4] ». C'est pourquoi le sacrement est défini : un signe sacré [5], c'est-à-dire un signe, qui éveille l'idée d'une chose religieuse, et qui en est aussi l'image.

Cette première partie de la définition du *sacramentum* va devenir classique. Tous les auteurs postérieurs à saint Augustin définiront le sacrement : *signum sacrum,* ou encore : *signum rei sacræ;* et les théologiens modernes, à la suite de saint Thomas, font remarquer que le sacrement appartient à la catégorie des signes : *sacramentum est in genere signi* [6]. Mais le

1. *Epist.* XCVIII, 7.
2. Cf. *De doctrina christ.*, II, 2, 3.
3. *Sermo* CCXXVII.
4. *Epist.* CXXXVIII, 7.
5. *De civit. Dei,* X, 5. Sacramentum, id est sacrum signum.
6. S. TH., *Sum. Theol.,* 3ª p., quaest. 60, art. 1.

sacrement n'est pas un simple signe, il est un signe efficace, qui produit ce qu'il signifie. La définition augustinienne, qui est si précise quand elle nous apprend que le sacrement est un signe, l'est un peu moins au sujet de l'efficacité de ce signe.

Si saint Augustin n'a pas précisé totalement l'efficacité du signe sacramentel, il n'a pas non plus enseigné que le sacrement fût un simple signe, vide de toute réalité. Il se serait mis en contradiction avec la doctrine traditionnelle de ses devanciers. Non, il n'y a pas entre le signe et la chose signifiée qu'un simple rapport de signification ; il y a plus que cela. Un don objectif est lié au signe, ce don est reçu par le sujet du sacrement bien disposé, et ce don est précisément ce qui est signifié par le signe, c'est la *virtus*, la *res sacramenti.* Le pain et le vin eucharistiques sont « une nourriture visible », ceux qui s'en nourrissent, adultes ou enfants, reçoivent en eux « un fruit spirituel », qui est la vie [1]. Le don du baptême, c'est la purification spirituelle et invisible de l'âme, figurée par l'ablution corporelle [2]; c'est, en d'autres termes, la régénération de l'âme : « Sacramentum autem baptismi profecto sacramentum regenerationis est [3]. » La *virtus* du sacrement du chrême, c'est l'Esprit-Saint, qui est donné à l'âme et qui y produit l'amour [4]. Ce don lié au sacrement, et qui se différencie suivant la nature du rite, n'est autre chose en définitive que la grâce « gratia, quae sacramentorum virtus est » [5].

La distinction entre le *sacramentum* et le don qui s'y rattache est telle qu'elle peut être parfois la sépa-

1. *In Joan.*, tract. XXVI, 11; XXVII, 5; *Sermo* CLXXIV, 7.
2. *Quaest. in Heptat.*, IV, XXIII.
3. *De peccat. meritis et rem.*, II, 43.
4. *In epist. Joan. ad Parthos*, Tract. VI, 10.
5. *Enarr. in psalm.* LXXVII, 2.

ration complète. On peut avoir le *sacramentum* sans posséder la *virtus sacramenti*; c'est ce qui arrive, lorsque le sujet est mal disposé. Les hérétiques et les schismatiques administrent les sacrements, ils ne sauraient avoir, en dehors de l'unité où ne se trouve pas l'Esprit-Saint, le fruit spirituel de ces sacrements [1]. Ils peuvent avoir le sacrement visible du chrême, qui peut exister dans les bons pour leur salut, et dans les méchants pour leur condamnation; ils n'ont pas l'onction invisible de la charité qui n'existe que dans les bons [2]. Simon le magicien a reçu le baptême, le « sacrement de la piété »; mais il n'avait que la « forme de la piété », il n'en avait pas la « vertu » [3].

D'après saint Augustin, un don spirituel est donc lié au signe sacramentel; ce don est objectif : ce n'est pas la foi du sujet qui le crée, puisque les enfants le reçoivent [4], bien qu'ils soient incapables de faire des actes de foi. Certaines dispositions sont requises dans l'adulte pour participer à cette *virtus sacramenti*.

Mais quelle est la nature du lien qui unit le don spirituel au rite sacramentel? est-ce un lien de causalité ou de simple concomitance? Saint Augustin ne précise pas. Cette question, du reste, est totalement en dehors de sa perspective. Ce qu'il a directement en vue, c'est le fait de l'union du signe sacramentel et du don spirituel qu'il signifie. Infailliblement, lorsque le ministre confère extérieurement le rite, le Christ ou l'Esprit-Saint opèrent, dans l'âme du sujet, la grâce et les autres effets des sacrements : « Ecce quia Christus etiam ipso lavacro aquae in verbo ubi ministri corporaliter videntur operari, ipse abluit, ipse mundat. Nemo

1. *Sermo* LXXI, 32.
2. *Contr. litt. Petil.*, II, 239.
3. *Contr. Faust.*, XIX, cap. XII.
4. *Epist.* XCVIII, 10; *Sermo* CLXXIV, 7.

ergo sibi arroget quod Dei est [1]. » L'action divine sanctificatrice accompagne toujours l'administration du sacrement, à moins que le sujet ne soit mal disposé : « Dominus [sanctificat] invisibili gratia per Spiritum Sanctum, ubi est totus fructus etiam visibilium sacramentorum. Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratiae, visibilia sacramenta quid prosunt?... Nihil quippe profuit Simoni mago visibilis baptismus, cui sanctificatio invisibilis defuit [2]. » C'est si bien l'action divine qui sanctifie l'âme, tandis que le ministre opère le rite, que saint Augustin considère le sacrement comme un acte du Christ même, agissant par son Église et sanctifiant les fidèles [3]. La nature du lien qui unit le don spirituel au rite sacramentel n'est donc pas précisée dans la définition augustinienne. Ce sont les auteurs du moyen âge qui essayeront de la préciser, en affirmant que ce lien est un lien de causalité.

L'enseignement de saint Augustin sur la cause efficiente du sacrement est le même que celui de saint Ambroise et de saint Cyprien. C'est la bénédiction du prêtre qui fait le sacrement, c'est-à-dire qui donne à l'élément matériel sa signification sacramentelle, et qui lie à cet élément matériel un don spirituel objectif.

L'action de la parole dans la confection du signe sacramentel est en effet considérée par saint Augustin comme essentielle : « Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacra-

1. *Contr. litt. Petil.*, III, 59. — Une idée analogue est exprimée ailleurs, *Epist.* XCVIII, 2 : Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae, et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae, solvens vinculum culpae, reconcilians bonum naturae, regenerant hominem in uno Christo ex uno Adamo generatum.

2. *Quaest. in Heptat.*, lib. III, cap. 84.

3. Cette conception augustinienne du sacrement sera totalement exposée au chapitre troisième.

mentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum [1]. » Cette doctrine s'explique par la théorie augustinienne des signes exposée dans le *De doctrina christiana* [2]. Les hommes manifestent leurs pensées et leurs sentiments par deux sortes de signes, les gestes et les paroles. Mais les signes les plus expressifs sont les paroles; les gestes en définitive ne sont que des paroles rendues visibles « visibilia verba ». Un élément matériel donc, qui a reçu la parole de bénédiction, devient le signe sensible de l'objet spirituel exprimé par la parole; il devient la parole visible « visibile verbum », qui exprime cet objet spirituel. C'est la parole de bénédiction qui fait de l'eau un « sacramentum », c'est-à-dire un signe de la purification spirituelle de l'âme, c'est aussi la parole de sanctification qui fait du pain et du vin le « sacramentum » du corps et du sang du Christ [3].

Un don spirituel objectif est lié au signe sacramentel, comme nous savons; c'est encore la parole de bénédiction qui produit cette liaison, et qui constitue ainsi le sacrement dans toute sa réalité. L'eau baptismale n'aurait pas la vertu de purifier, si elle n'avait été « consacrée » par le signe de la croix, au nom du Christ [4], et si elle n'était accompagnée des paroles évangéliques : « Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo : non quia dicitur sed quia creditur? Nam et in ipso verbo, aliud est sonus transiens, aliud virtus manens [5]. » Cette action de la parole dans la confection du sacrement est objective, puisque c'est par elle que le don spirituel est

1. *In Joan.*, tract. LXXX, 3.
2. II, 4. Cf. *Contra Faustum*, XIX, c. 16.
3. *Contra Faust.*, XX, 13; *Sermo* CCXXXIV, 2. Cf. P. Batiffol, *L'Eucharistie*, pp. 237 et ss.
4. *Sermo* CCCLII, 3 : Sed quia Baptismus, id est, salutis aqua non est salutis, nisi Christi nomine consecrata, qui pro nobis sanguinem fudit, cruce ipsius aqua signatur.
5. *In Joan.*, tract. LXXX, 3. Cf. *De baptismo contr. Donat.*, VII, 102.

attaché à l'eau baptismale, à l'huile de la confirmation, au pain et au vin eucharistiques.

La doctrine de saint Augustin sur la cause efficiente du sacrement est donc bien celle que nous avons trouvée dans saint Ambroise et dans saint Cyprien. Mais l'adversaire du donatisme se garde bien de faire dépendre, comme autrefois l'adversaire du pape saint Étienne, la valeur de la bénédiction du ministre de la foi ou de la sainteté de celui-ci. Le sacrement tient sa valeur de Dieu. Aussi, quel que soit l'état de conscience du ministre, la bénédiction qu'il prononce est valable : « Si ergo ad hoc valet quod dictum est in Evangelio, *Deus peccatorem non audit* (*Joan.*, IX, 31), ut per peccatorem sacramenta non celebrentur; quomodo exaudit homicidam deprecantem, vel super aquam baptismi, vel super oleum, vel super eucharistiam, vel super capita eorum quibus manus imponitur? Quae omnia tamen et fiunt et valent etiam per homicidas, id est per eos qui oderunt fratres, etiam in ipsa intus Ecclesia [1]. »

Enfin, c'est en vertu de la volonté du Christ, l'instituteur des sacrements, que la parole du ministre peut faire d'un objet matériel un signe sacramentel efficace. L'institution divine est un élément essentiel de la définition augustinienne du sacrement au sens restreint. Mais, comme cette définition très compréhensive convient surtout au baptême et à l'eucharistie, c'est de même l'institution divine de ces deux sacrements que saint Augustin affirme avec le plus d'insistance : « Quaedam pauca [signa]... ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina, sicuti est baptismi sacramentum et celebratio corporis et sanguinis Domini [2]. »

1. *De bapt. contr. Donat.*, V, 28; cf. III, 15.
2. *De doctrina christ.*, III, 13. Cf. *Enarr. in psalm.* LXXXIII, 2.

L'intention du Christ, en instituant les sacrements, a été de sanctifier les hommes et de créer des moyens d'union, des liens sociaux entre les membres de son Église : « [Christus] *sacramentis numero paucissimis*, observatione facillimis, significatione praestantissimis, societatem novi populi colligavit, sicuti est baptismus Trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius, et si quid aliud in Scripturis canonicis commendatur[1]. » Il est, en effet, indispensable à toute religion vraie ou fausse d'avoir des signes de ralliement[2]. Cet enseignement de saint Augustin sur le rôle social des sacrements est devenu classique.

Le sacrement, au sens restreint, est donc un signe matériel d'un objet spirituel dont il est l'image, institué par Jésus-Christ, et auquel est lié, par la formule de bénédiction du ministre, l'objet spirituel signifié et destiné à sanctifier les hommes[3].

Cette définition ne se trouve formulée nulle part dans les écrits de saint Augustin[4]; les idées qui la composent sont développées çà et là, et l'historien qui les synthétise court le risque de dépasser la pensée de l'évêque d'Hippone. En réalité, saint Augustin n'a formulé que la première partie, que le terme générique de la définition : le sacrement est un signe sacré d'un objet spirituel[5]. Il n'a pas ignoré, surtout quand il parlait du baptême et de l'eucharistie, l'élément spécifique, c'est-à-dire l'efficacité de ce signe. Mais il ne

1. *Epist.* LIV, 1; cf. *In Joan.*, tr. CXX, 2.
2. *Contr. Faust.*, XIX, 11.
3. Cf. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III³, pp. 145-151.
4. La formule qui s'en rapproche le plus est celle de la lettre à Janvier, *Epist.* LV, 2 : Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est.
5. *De civit. Dei*, X, 5.

l'a pas mis dans sa formule, et on ne l'y mettra guère avant le XII[e] siècle. C'est pourquoi saint Augustin et tous les auteurs, jusqu'à P. Lombard, donnent le nom de *sacramentum* indistinctement à toutes sortes de rites.

*
* *

Cette conception très générale du sacrement simple signe se rencontre, en effet, fréquemment dans les écrits de saint Augustin. Elle est appliquée à tous les rites religieux, qui sont en quelque manière des signes d'une réalité spirituelle [1]. La caractéristique du sacrement simple signe, c'est précisément de signifier une réalité spirituelle sans la produire, c'est d'être un symbole non efficace. La différence qui le distingue du sacrement au sens restreint est donc profonde. Les rites mosaïques, à l'exception de la circoncision [2], ne donnaient pas le salut, ils le promettaient simplement [3]; ils avaient pour but d'annoncer le Christ et de rappeler aux Juifs les promesses divines [4]. Ils étaient donc des signes figuratifs (sacramenta) des réalités chrétiennes; rien de plus.

C'est aussi en ce sens appauvri que saint Augustin appelle sacrements les rites des catéchumènes et les cérémonies préparatoires au baptême. Le sel bénit que les catéchumènes recevaient en Afrique tout le long de l'année, est un *sacramentum*. Ce sel est devenu, par la bénédiction du prêtre, le signe d'une chose religieuse, c'est-à-dire de la doctrine chrétienne, véritable condiment moral dont le sel est l'image [5]. A ce titre, ce sel

1. En Orient à la fin du V[e] siècle, le mot μυστήριον avait également un sens très étendu et peu précis. Il était employé pour désigner toutes les cérémonies sacrées et symboliques. Voir, par exemple, la *Hiérarchie Ecclésiastique* du Pseudo-Denys.
2. *Epist.* CLXXXVIII, 34.
3. *Enarr. in psalm.* LXXIII, 2.
4. *Contr. Faust.*, XIX, 11, 12, 13.
5. *Catech. rud.*, 50,

est quelque chose de plus saint que la nourriture ordinaire; il est un symbole sacré[1]. C'est dans un sens analogue que saint Augustin nomme sacrements les rites de la tradition du symbole et de l'oraison dominicale[2], ainsi que les exorcismes qui étaient faits sur les candidats au baptême[3]. Le mariage chrétien est semblablement considéré par saint Augustin, mais avec des nuances notables, comme un *sacramentum*, parce que, signifiant et figurant l'union du Christ avec son Église[4], il est le symbole d'une réalité spirituelle et religieuse.

§ III. — La définition du sacrement d'après les auteurs du moyen âge.

L'attention des auteurs ecclésiastiques, surtout à partir du IXe siècle, fut spécialement portée vers l'étude des sacrements. Le besoin se fit en effet sentir d'exposer, dans des traités synthétiques, soit la doctrine chrétienne qu'il faut enseigner, soit les règles liturgiques que l'on doit suivre en administrant les sacrements[4]. De plus, saint Augustin avait fixé la doctrine du péché et du salut; tout naturellement, les écrivains postérieurs s'occupèrent spécialement des moyens de rémission des péchés et de salut. Au début du XIIe siècle, Abélard divise l'*Introductio ad theologiam* et le *Sic et non* en trois parties correspondantes aux trois moyens nécessaires de salut : « Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, fides videlicet, charitas et sacramentum[6]. » Les *Sentences* de Roland com-

1. *De peccat. merit.*, II, 42.
2. *Sermo* CCXXVIII, 3.
3. *Sermo* CCXXVII.
4. *De bono conjug.*, 21.
5. C'est le sentiment de ce besoin, qui a porté Raban Maur à composer son traité *De clericorum institutione*.
6. *Introd. ad theol.*, lib. I, 1; *P. L.*, CLXXVIII, 981.

mencent de la même manière[1]. D'après Hugues de Saint-Victor[2], la foi, les sacrements de la foi et les bonnes œuvres sont aussi les trois moyens indispensables de salut. Il n'est donc pas surprenant que la doctrine sacramentaire ait progressé, dans le haut moyen âge, et que la définition du sacrement, en particulier, ait été perfectionnée.

*
* *

La notion du sacrement de saint Isidore de Séville[3] mérite une mention spéciale; elle eut un très grand succès, puisqu'elle fut reproduite, jusqu'au XIe siècle, par la majorité des écrivains ecclésiastiques.

Saint Isidore cite la définition, donnée par saint Augustin, dans sa lettre à Janvier (*Epist.* LV, 2) : « Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est. » Mais, au lieu d'expliquer cette formule par la théorie augustinienne du sacrement, saint Isidore, conformément à la méthode suivie dans ses *Etymologies*, fait appel à l'étymologie du mot *sacramentum*. *Sacramentum*, dit-il, dérive de *secretum*, il est l'exact synonyme du *mysterium* des Grecs. Le sacrement ne sera donc pas défini par saint Isidore en fonction de l'idée de signe, mais en fonction de l'idée de secret. Le baptême, le chrême, le sacrement du corps et du sang du Christ sont appelés des sacrements, parce que, sous l'enveloppe de corps matériels, se cache l'action divine, qui opère invisiblement les effets propres à ces sacrements : « Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis. Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eo-

1. GIETL, *Die Sentenzen Rolands*, Freiburg im B. 1891, p. 1.
2. *De Sacramentis*, lib. I, pars. IX, cap. VIII; *P. L.*, CLXXVI, 317.
3. *Etymol.*, lib. VI, cap. XIX, 39 sq.; *P. L.*, LXXXII, 255.

rumdem sacramentorum operatur, unde et a *secretis* virtutibus, vel a *sacris* sacramenta dicuntur. Quae ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens Spiritus eorumdem sacramentorum latenter operatur effectum [1]. » Le sacrement se rapproche ainsi du mystère [2]; sa caractéristique, c'est de cacher, sous les apparences d'un objet matériel, l'action de l'Esprit-Saint, qui accomplit dans le secret le salut de l'âme.

La préoccupation de recourir à l'étymologie pour définir le sacrement eut donc pour résultat de mettre l'idée de signe au second plan. Ce résultat ne fut pas heureux. Chaque fois, nous le verrons, que la définition s'est écartée de l'idée de signe, elle est devenue moins précise; la définition isidorienne en est une preuve. Les auteurs du IXe siècle l'adoptèrent tous [3]. Paschase Radbert [4] et Ratramne [5] s'en servirent pour exposer leur doctrine eucharistique. Mais Paschase Radbert l'appliqua aussi à l'incarnation, qui est un « magnum quoddam sacramentum », parce que, dans l'humanité visible du Christ, la divinité agissait intérieurement dans le secret [6]. Un peu plus tard, non seulement l'incarnation, mais tous les mystères de la foi catholique seront appelés des sacrements : confusion qui entrava longtemps le développement du dogme du nombre des sacrements, et qui a son point de départ dans la définition isidorienne.

*
* *

Au début du XIIe siècle, on revint à la formule augus-

1. *Etymol.*, *Ibid.* — Cf. Saint Grégoire le Grand, *In I Regum*, lib. VI, 3.
2. Unde et graece mysterium dicitur quod secretam et reconditam habeat dispositionem.
3. RABAN MAUR, *De instit. cleric.*, lib. I, cap. XXIV; *P. L.*, CVII, 309.
4. *De corpore et sanguine Domini*, cap. III; *P. L.*, CXX, 1275.
5. *De corpore et sanguine Domini*, XLV et sq.; *P. L.*, CXXI, 146.
6. PASCHASE RADBERT, *De Corp. et sang. Domini*, cap. III.

tinienne : sacramentum est signum sacrum, signum rei sacrae. Abélard[1] vulgarisa une autre formule, attribuée par Roland[2] à saint Augustin : sacramentum est visibile signum invisibilis gratiae Dei. Désormais, cette idée de signe ne sera guère perdue de vue ; elle va enfin permettre la formation complète de la définition du sacrement.

Ce fut l'école de Saint-Victor qui, dans la personne de Hugues, commença le travail définitif. Hugues synthétisa en une formule toutes les idées que saint Augustin avait exposées çà et là dans ses ouvrages. Le résultat de cette synthèse fut le rejet de la définition isidorienne ainsi que des autres définitions incomplètes reçues jusqu'ici, et l'adoption d'une autre formule plus compréhensive et plus vraie.

Les docteurs anciens, remarque Hugues dans son *De Sacramentis*[3], définissaient le sacrement : *sacrae rei signum,* car dans le sacrement il y a le signe visible, extérieur, qui est l'élément matériel, et la grâce spirituelle, invisible, signifiée par le signe, et qui est appelée *res sive virtus sacramenti.* Mais cette définition est imparfaite, car tout signe n'est pas un sacrement ; un mot, une peinture sont des signes, et pourtant personne ne dira qu'ils sont des sacrements. Puis l'auteur propose cette définition qui accuse un progrès considérable sur tous les travaux antérieurs : « Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. »

1. *Introd., ad theol.,* lib. I, 2. Dans l'*Epitome*, XXVIII, le sacrement est ainsi défini : sacrae rei signum.

2. *Sent. Rol.,* p. 155. Cette formule ne se trouve pas dans les écrits de saint Augustin ; elle a été formée par la juxtaposition de deux expressions augustiniennes. Voir plus haut, p. 26.

3. Lib. I, pars IX, cap. 2; *P. L.,* CLXXVI, 317.

Cette définition, d'après l'explication même qu'en donne Hugues, comprend trois idées essentielles : l'aptitude de l'élément corporel ou matériel à représenter, en vertu d'une ressemblance naturelle, ce qu'il signifie; l'institution divine, par laquelle est établi, de fait, le rapport de signification entre l'élément corporel et la grâce; enfin la sanctification du prêtre, qui remplit l'élément corporel de grâce, et le rend capable de la donner au sujet. Ce sont, on le voit, les idées de saint Augustin, mais précisées et enrichies de données nouvelles. Laissons à Hugues le soin de nous les expliquer :

« Ut ergo in uno sacramento ea quae de omnibus dicta sunt tria haec qualiter sint agnoscamus, aquam baptismatis pro exemplo assumimus. Ibi enim est aquae visibile elementum quod est sacramentum, et inveniuntur haec tria in uno : repraesentatio ex similitudine, significatio ex institutione, virtus ex sanctificatione. Ipsa similitudo ex creatione est; ipsa institutio ex dispensatione; ipsa sanctificatio ex benedictione. Prima indita per Creatorem; secunda adjuncta per Salvatorem; tertia ministrata per dispensatorem. Est ergo aqua visibilis sacramentum, et gratia invisibilis, res sive virtus sacramenti. Habet autem omnis aqua ex naturali qualitate similitudinem quamdam cum gratia Spiritus Sancti; quia, sicut haec abluit sordes corporum, ita illa mundat inquinamenta animarum... Venit autem Salvator et instituit visibilem aquam per ablutionem corporum ad significandam invisibilem, per spiritalem gratiam, emundationem animarum... Sed quia haec duo, sicut diximus, nondum adhuc sufficiunt ad perfectionem, accedit verbum sanctificationis ad elementum et fit sacramen tum, ut sit sacramentum aqua visibilis ex similitudine repraesentans, ex institutione significans, ex sanctificatione continens spiritualem gratiam. Ad hunc

modum in caeteris quoque sacramentis haec tria considerare oportet[1]. »

L'élément matériel, pour devenir un sacrement, doit donc avoir des ressemblances naturelles avec ce qu'il est appelé à signifier : l'eau, par exemple, est tout à fait apte à signifier l'ablution de l'âme. Cette pensée est, on s'en souvient, de saint Augustin. Le rapport de signification, entre l'élément matériel et la grâce, a été établi par le Christ, l'instituteur du sacrement. Sur ce point, Hugues s'écarte de saint Augustin, d'après lequel ce rapport de signification était créé par la bénédiction du ministre. Cette bénédiction a uniquement pour but ici de sanctifier l'élément matériel, et de le « remplir de grâce ». D'après Hugues, en effet, le sacrement, c'est-à-dire l'élément matériel sanctifié par le prêtre, contient la grâce, à peu près comme un « vase[2] » contient la médecine qui doit guérir un malade : « Quod enim elementa sacramenta sunt, non natura prima fecit ; sed apposita institutio per dispensationem, et gratia infusa per benedictionem... Primum Creator per majestatem vasa formavit, postea Salvator per institutionem eadem proposuit ; postremo dispensator per benedictionem haec ipsa mundavit et gratia implevit[3]. »

Cette conception de l'efficacité du sacrement dépasse de beaucoup celle de saint Augustin. La bénédiction de l'élément matériel par le prêtre n'a plus simplement pour effet de lier à cet élément un don spirituel, mais elle « remplit » cet élément de grâce ; le sacrement confère ensuite au sujet la grâce qu'il « contient ». La doctrine de l'efficacité sacramentelle du *De sacramentis* de Hugues est donc en progrès considérable et presque excessif sur celle de

1. *De Sacramentis*, *Ibid.*
2. *Ibid.*, cap. IV : Si ergo vasa sunt spiritualis gratiae sacramenta, non ex suo sanant, quia vasa aegrotum non curant, sed medicina.
3. *Ibid.*, cap. IV.

saint Augustin, et sur celles des écrivains du haut moyen âge; elle prépare et annonce la conception lombardienne du sacrement cause de la grâce.

Et pourtant, la définition de Hugues n'est pas encore suffisamment exacte; elle ne convient pas, quoi qu'en dise son auteur, « omni sacramento solique ». Sa principale imperfection vient de ce qu'elle n'est pas conçue en fonction de l'idée de signe; le sacrement, d'après Hugues, n'est pas, d'une manière générale, un signe de la grâce, il est essentiellement un élément matériel. L'auteur du *De sacramentis* appelle sacrement ce que nous appelons aujourd'hui la « matière » du sacrement. Sa définition a le grave inconvénient de ne prendre qu'une partie du sacrement pour le tout, et de rejeter du nombre des sacrements des rites, qui, comme l'ordination et le mariage, ne consistent pas dans des éléments corporels[1]. Il était donc nécessaire de revenir à l'idée de signe, et de chercher dans l'efficacité du signe sacramentel la note distinctive, spécifique de la définition du sacrement.

C'est la méthode qu'emploie avec succès l'auteur inconnu de la *Summa Sententiarum*[2]. Cet auteur s'inspire évidemment des travaux de Hugues; il leur emprunte sa théorie sur l'efficacité des sacrements de l'ancienne loi qui avaient un réel pouvoir de sanctifier[3], ses vues

1. Cette définition défectueuse n'a pas permis, en effet, à Hugues de donner une liste exacte des sacrements; il les confond avec les sacramentaux. Voir la critique que saint Thomas a faite de cette définition : *IV Sent.*, Dist. I, quaest. I, art. I et *Sum. Theol.*, 3 p., qu. 66, art. I.

2. *Summa Sententiarum*, *P. L.*, CLXXVI, 42-174. Nous pensons que la *Summa Sententiarum* n'est pas de Hugues de Saint-Victor, et lui est postérieure. Cf. PORTALIÉ, *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. « Abélard ». La comparaison de la notion du sacrement du *De Sacramentis* de Hugues avec celle de la *Summa Sententiarum* fournit un argument de plus à cette thèse.

3. *Summa Sent.*, tract. IV, cap. I. Cf. *De Sacramentis*, lib. I, pars XI, cap. I.

sur les motifs qui ont porté Dieu à instituer les sacrements[1], et plusieurs autres idées. Mais il dépasse Hugues sur la plupart des points de la doctrine; il donne en particulier à la notion du sacrement des précisions remarquables.

Hugues définissait le baptême : l'eau sanctifiée par la parole de Dieu. Ce langage est tout à fait impropre aux yeux de l'auteur de la *Summa*. Pour lui, le baptême est un composé de l'immersion et de l'invocation de la Trinité; l'eau et l'immersion sont le *sacramentum* du baptême, l'invocation de la Trinité en est la *forma*[2]. Dans tous les sacrements, il discerne le *sacramentum*, qui est le signe extérieur par lequel la *res sacramenti* est signifiée. Sa pensée est ainsi amenée à faire, comme saint Augustin, de l'idée générale de signe le fondement de la définition du sacrement; c'est dans l'efficacité qu'il cherche avec raison la note spécifique qui différencie le signe sacramentel de tout autre signe :

« Quid sit sacramentum, quare institutum et in quibus constat. Augustinus : Sacramentum est sacrae rei signum. Idem : Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut in sacramento baptismatis figuratur ablutio interior per illam exteriorem et visibilem. Unumquodque enim sacramentum ejus rei similitudinem debet habere cujus est sacramentum. Unde Augustinus : Si enim Sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent. Opponitur quod praedicta definitio non solis competat sacramentis, cum et ante sanctificationem hoc congruat aquae ut sit visibilis forma invisibilis gratiae; quia, sicut aqua auferuntur sordes corporis, ita per gratiam sordes animae. Sed ut solis sacramentis competat, sic intelligendum est : Sa-

1. *Sum. Sent.*, *Ibid.* Cf. *De Sacram.*, lib. I, p. IX, cap. III.
2. *Sum. Sent.*, tract. V, cap. I, III, IV.

cramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum. Non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia. Et hoc est quod distat inter signum et sacramentum; quia ad hoc ut sit signum non aliud exigit nisi ut illud significet cujus perhibetur signum, non ut conferat. Sacramentum vero non solum significat, sed etiam confert illud cujus est signum vel significatio. Iterum hoc interest; quia signum potest esse pro sola significatione quamvis careat similitudine, ut circulus vini; sed sacramentum non solum ex institutione significat, sed etiam ex similitudine repraesentat[1]. »

Cette notion du sacrement est à peu près définitive; elle a permis à l'auteur de la *Summa* de réserver le nom de sacrement aux rites mosaïques et à six de nos sacrements. Il reste peu de chose à faire à Pierre Lombard pour formuler sa célèbre définition, grâce à laquelle il a pu donner la première liste exacte des sept sacrements.

Le *Quatrième livre des Sentences* de P. Lombard débute par une définition du sacrement semblable à celle de la *Summa*, et obtenue à l'aide d'une méthode identique[2]. Le caractère spécifique qui différencie le sacrement de tout le reste, c'est l'efficacité : « Sacramentum est sacrae rei signum... Omne enim sacramentum est signum, sed non e converso. Sacramentum ejus rei similitudinem gerit, cujus signum est. Si enim sacramenta non haberent similitudinem rerum quarum sacramenta sunt, proprie sacramenta non dicerentur. *Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est*

1. *Sum. Sent.*, tract. IV, cap. I.

2. C'est dans le IVe livre des *Sentences* de P. Lombard que se trouve le premier traité proprement dit des Sacrements en général. Il faut cependant remarquer que les ébauches de ce traité ont été fournies par la *Summa* (Tract. IV-VII) dont P. Lombard s'est fortement inspiré.

gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi. Quae enim significandi gratia tantum instituta sunt, solum signa sunt, et non sacramenta; sicut fuerunt sacrificia carnalia, et observantiae caeremoniales veteris legis [1]. »

Le nom de sacrement sera désormais réservé aux rites de l'Église qui sanctifient par eux-mêmes, qui sont des « causes » de la grâce, c'est-à-dire à nos sept sacrements dont P. Lombard donne la liste définitive [2].

La conception lombardienne du sacrement contient plusieurs données nouvelles qui vont devenir classiques. La première nouveauté, et la principale, c'est l'application à la notion du sacrement de l'idée philosophique de cause. Ce qui différencie le sacrement de tous les autres signes, c'est qu'il est une cause de la grâce. L'emploi du concept de cause, pour exprimer l'efficacité des sacrements, suscitera dans la suite bien des controverses, dont nous avons aujourd'hui encore les restes dans le problème de la causalité physique ou morale; mais il finit cependant par triompher. La doctrine de P. Lombard sur la composition du signe sacramentel est aussi plus précise que celle de ses devanciers. Le *sacramentum*, d'après le Maître des Sentences, n'est pas l'élément corporel seul, mais il est constitué par l'élément corporel et par la formule qui accompagne l'administration du sacrement.

Le sacrement est donc à la fois le signe et la cause de la grâce; le signe est le terme générique de la définition, la causalité en est l'élément spécifique. La for-

1. IV *Sent.*, I, 2; *P. L.*, CXCII, 839.
2. II, 1.

mule augustinienne recevait ainsi au XIIe siècle son complément nécessaire.

* * *

La définition lombardienne eut des fortunes diverses au XIIIe et au XIVe siècles. S. Thomas et son école l'adoptèrent : « Sacramenta novae legis simul sunt causae et signa; et inde est quod, sicut communiter dicitur, « efficiunt quod figurant ». Ex quo etiam patet quod habent perfecte rationem sacramenti, in quantum ordinantur ad aliquid sacrum, non solum per modum signi, sed etiam per modum causae[1]. » C'est parce qu'ils sont à la fois des signes et des causes de la grâce que les sacrements de la loi nouvelle se distinguent de ceux de l'ancienne : ceux-ci étaient de simples signes[2]. Mais saint Thomas a soin de faire remarquer que, si les sacrements chrétiens sont des causes de la grâce, ils n'en peuvent être que des causes instrumentales[3]; par cette explication, il rendait plus acceptable la définition de P. Lombard.

L'école franciscaine, par contre, s'écarta sensiblement de la conception du sacrement proposée par le Maître des Sentences et précisée par saint Thomas. Pour elle, le sacrement est surtout un signe de la grâce, il n'en est une cause qu'au sens large. Le sacrement, simple condition *sine qua non* de la grâce, n'a d'autre vertu que de rappeler à Dieu l'engagement qu'il a pris de donner sa grâce au sujet du sacrement bien préparé. Saint Bonaventure est tout disposé à ne reconnaître aux rites sacramentels que cette causalité très atténuée :

1. *S. Theol.*, 3^a p., quaest. 62, art. 1, ad 1um. Ailleurs, *Opusc.* V, 14, saint Thomas reproduit mot à mot la définition de P. Lombard.
2. Art. 6.
3. Art. 1. Les divers systèmes proposés au XIIIe siècle pour expliquer la causalité des sacrements, seront exposés au chapitre troisième.

« Sacramenta novae legis sunt causae gratiae, efficiunt et disponunt *extenso nomine* : an vero plus habeant, nec affirmo, nec nego[1]. »

Duns Scot, lui, n'hésite pas à rejeter de la notion du sacrement toute idée de causalité. Selon sa manière de voir, le sacrement est un signe efficace de la grâce, non parce que le sacrement a en lui une vertu causale de la grâce, mais parce que Dieu, en vertu d'un « pacte conclu avec l'Église », s'est engagé à ne jamais refuser sa grâce à celui qui reçoit le sacrement avec de bonnes dispositions. C'est en conséquence de cet ordre établi par Dieu que le sacrement est efficace, et non en vertu d'une causalité intrinsèque au rite. Telle est la doctrine qui inspire la définition de Duns Scot : « Signum sensibile gratiam Dei, vel effectum Dei gratuitum [par exemple le caractère], ex institutione divina efficaciter significans, effectum ordinatum ad salutem hominis viatoris[2]. » Tout le rôle du sacrement consiste donc à signifier efficacement ses effets, en ce sens qu'il est un signe de leur production, laquelle est opérée infailliblement dans l'âme par Dieu, en vertu de sa convention, au moment où le rite est administré.

La conception scotiste du sacrement est donc assez différente de celle des thomistes. Elle atténue sensiblement l'efficacité du rite sacramentel.

M. Harnack[3], qui a la préoccupation visible de chercher des précurseurs aux protestants, affirme, non sans exagération, que cette conception « nominaliste » a préparé la doctrine des Réformateurs et de Zwingle. Or Duns Scot et son école ont maintenu soigneusement

1. *In IV Sent.* Dist. I, q. 4.

2. *In IV Sent.* Dist. I, q. 2, nº 5. Nous laissons de côté, comme par trop subtiles et sans intérêt, les discussions des auteurs du XIVᵉ siècle se demandant si le sacrement est définissable ou non.

3. *Dogmengeschichte*, III 3, 491.

l'efficacité objective des sacrements, indépendante des dispositions subjectives du sujet. Leur doctrine est, sans doute, moins conforme que celle des thomistes au *Décret aux Arméniens* et aux décisions du concile de Trente, mais elle est bien loin de leur être opposée. En tout cas, elle est essentiellement différente de celle des Réformateurs.

Ce serait aussi une exagération non moins grande que de prétendre trouver dans les deux courants philosophiques du moyen âge, le réalisme et le nominalisme, toute l'origine des deux conceptions. Car, outre que les partisans de la conception scotiste, à peu d'exceptions près [1], n'étaient pas des nominalistes, l'étude des textes prouve qu'il faut chercher cette origine surtout dans l'effort de la pensée chrétienne pour se rendre raison de sa foi sacramentaire. Expliquer les doctrines par les milieux philosophiques est un procédé commode, mais qui risque fort, quand il s'agit de la doctrine catholique, de ne saisir qu'imparfaitement la réalité complexe de l'histoire.

§ IV. — La définition du sacrement d'après les théologiens postérieurs au concile de Trente.

Le concile de Trente n'a donné aucune formule de définition du sacrement. Ce sont les théologiens de la fin du XVI[e] siècle qui ont rédigé, d'après la doctrine du concile, notre définition actuelle [2]. Voici cette définition

1. Par exemple, Guillaume d'Occam et Gabriel Biel au XIV[e] siècle.

2. Les rédacteurs du *Catéchisme du Concile de Trente* définissent ainsi le sacrement, Pars II[a], de Sacramentis, 9 : Ut explicatius quid sacramentum sit declaretur, docendum erit rem esse sensibus subjectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae, tum efficiendae, vim habet.

telle que l'énonce Suarez (1548-1617), théologien qui a été suivi par tous les auteurs modernes.

Suarez établit tout d'abord une définition générale, « univoque » du sacrement, qui puisse s'appliquer aux sacrements de la loi ancienne et à ceux de la loi nouvelle; puis il expose les différences qui existent entre les sacrements des deux lois; enfin il indique comment on peut formuler les deux définitions, celle des sacrements de l'ancienne loi et celle des sacrements de la loi nouvelle.

La définition générale du sacrement est ainsi formulée : « Sacramentum est signum sensibile, ad sanctitatem aliquam conferendam et veram animae sanctitatem significandam institutum [1]. »

Deux idées constituent essentiellement cette définition : l'idée de signe, et l'idée de signe efficace d'une *certaine* sainteté. Suarez laisse à l'arrière-plan l'institution divine, qui sera considérée dans la suite comme la troisième idée essentielle à la définition [2].

La théorie du signe exposée par Suarez est celle de saint Augustin, la terminologie et les subtilités de l'École en plus. A la fin du XVIe siècle, la doctrine de l'eucharistie sacrifice s'étant beaucoup développée sous la pression des controverses protestantes, notre auteur croit utile de différencier le sacrifice du sacrement. Ils se distinguent par leurs fins : le sacrement a pour but de sanctifier les hommes, le sacrifice de rendre à Dieu le culte qui lui est dû.

Il est essentiel au sacrement de conférer une *certaine* sainteté. Suarez emploie cette expression un peu vague afin de comprendre dans sa définition les sacrements de l'ancienne loi et ceux de la nouvelle. On distingue,

1. SUAREZ, *In* 3am *P.* qu. LX, art. 3, disp. 1, sect. 4.
2. *Ibid.*, sect. I, II.

en effet, deux sortes de sainteté : la sainteté intérieure et spirituelle, qui se fait par la grâce conférée par les sacrements de la loi nouvelle, et la sainteté extérieure et légale, qui consiste dans la pureté légale que donnaient les sacrements anciens : « Alia est enim sanctificatio interior spiritualis, et coram Deo, quae fit per gratiam sanctificantem, et potest dici sanctificatio simpliciter; alia vero est sanctificatio externa legalis et secundum quid : qui modus sanctificationis erat frequens in veteri lege [1]. » Cette doctrine avait été entrevue par P. Lombard.

Suarez précise très clairement les différences qui existent entre les sacrements des deux lois. Voici les principales.

Au point de vue de la grâce signifiée, il y a cette différence que les sacrements de l'ancienne loi signifiaient, en la figurant, la vraie sainteté, celle que le Christ devait donner un jour à ses fidèles, tandis que les sacrements de la loi nouvelle signifient la sainteté qu'ils confèrent immédiatement. Les sacrements anciens étaient donc véritablement des signes de la grâce, des « signes de la passion du Christ, source de toute grâce », des « signes de la gloire céleste, fin de notre sanctification. » C'est pour cela qu'ils sont, et qu'ils doivent être appelés des sacrements. Nous retrouvons ici saint Augustin enrichi des développements de saint Thomas.

Mais c'est surtout au point de vue de la sainteté produite qu'apparaît la différence fondamentale. Les sacrements anciens ne produisaient que la sainteté légale, à l'exception de la circoncision, par laquelle, selon l'enseignement de saint Augustin et des théologiens, le péché originel était remis. Seuls les sacrements de la loi nouvelle confèrent la grâce sanctifiante qu'ils signifient.

1. *Ibid.*, sect. II.

Suarez indique ensuite les modifications qu'il faut introduire dans la définition générale pour obtenir les définitions particulières aux sacrements des deux lois : « Praedicta definitio facile potest ad sacramenta novae legis coarctari, addendo hujusmodi sacramentum significare veram animae sanctitatem, quam confert, seu quatenus ab ipso confertur... Denique servata proportione, facile potest contrahi illa definitio ad sacramenta veteris legis, addendo fuisse instituta ad conferendum legalem sanctitatem, per quam vera sanctitas per Christum conferenda significabatur[1]. »

Le procédé et la doctrine de Suarez ont été adoptés dans la suite par la grande majorité des auteurs[2] ; aucune précision notable n'y a été ajoutée, on a simplement mis davantage en relief, dans la définition, l'institution divine.

L'élaboration complète de la définition du sacrement a donc été, comme on l'a vu, une œuvre de longue haleine. Les auteurs antérieurs à saint Augustin ont dégagé de l'étude des rites chrétiens l'idée de symbole efficace. Mais c'est saint Augustin qui, le premier, a essayé de formuler une définition proprement dite, et ce sont les auteurs du XII[e] siècle qui ont achevé le travail.

1. *Ibid.*, sect. IV.

2. FRANZELIN, *De sacramentis in genere*, Th. I.; CHR. PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, Friburgi Brig. 1900, t. VI, pp. 5 sq.; BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, Romae 1896, t. I, pp. 19 sq.; TANQUEREY, *Synopsis Theologiae dogmaticae*, Paris 1903, t. II, pp. 151-153.

CHAPITRE II

LA COMPOSITION DU RITE SACRAMENTEL.

Le sacrement est un symbole efficace de la grâce. Il y a donc deux parties distinctes dans le sacrement : l'une est extérieure et visible, c'est le symbole, le rite sacramentel; l'autre est intérieure et invisible, c'est l'effet produit par le rite. Les effets des sacrements, ainsi que leur efficacité, seront étudiés au chapitre III. Ici, nous devons nous occuper de la partie extérieure et visible du sacrement, du rite sacramentel. Le rite sacramentel est-il quelque chose de simple ou de composé? s'il est un composé, quels en sont les éléments constitutifs?

D'après le *Décret aux Arméniens* [1], le rite sacramentel se compose de deux éléments essentiels : « res et verba ». L'élément, appelé « res », est la partie du rite sacramentel qui est indéterminée par elle-même, comme l'ablution dans le baptême, et l'onction dans la

1. Le *Décret aux Arméniens* est le document officiel de l'Église, qui traite de la composition binaire du rite sacramentel. Il a été, comme on sait, annexé aux décrets du concile de Florence, mais il n'a pas la valeur d'une *définition* conciliaire. Il est « simplement une instruction pratique », destinée aux Arméniens-unis et non à l'Église universelle. Ce décret est donc souverainement respectable, mais il ne s'impose pas à la foi. Cf. HURTER, *Theol. dogm. comp.*, I, n. 441. — Le *Décret aux Arméniens* est le résumé d'un chapitre de *l'Opuscule* de saint Thomas, *De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae*, *Opusc.* V, c. 14, édit. Vivès, Paris 1856.

confirmation et l'extrême-onction. Pour que la « res » ait une signification sacramentelle précise, il faut qu'elle soit déterminée par l'autre élément, appelé « verba ». Les paroles que le ministre prononce, tandis qu'il fait le geste sacramentel, sont donc l'élément déterminant du rite, celui qui donne au premier tout son sens.

A cause de l'analogie qui existe entre cette conception du rite sacramentel et l'hylémorphisme aristotélicien, le *Décret aux Arméniens*, consacrant la terminologie de l'École, appelle *matière* et *forme* les deux éléments constitutifs du sacrement : « Omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia : quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum[1]. » Le concile de Trente a employé plusieurs fois[2] cette terminologie, mais sans jamais se prononcer sur la valeur de la théorie philosophique dont elle s'inspire.

Ce sont les théologiens des XIIe et XIIIe siècles qui ont fixé la doctrine de la composition du rite sacramentel. Saint Augustin a commencé le travail, surtout pour le baptême ; P. Lombard l'a achevé ; et les théologiens du XIIIe siècle lui ont donné sa forme définitive, en appliquant aux sacrements l'hylémorphisme aristotélicien.

§ I. — La théorie du signe sacramentel avant saint Augustin.

Ici comme ailleurs, la pratique de l'Église a précédé

1. DENZIGER, *Enchiridion*, n. 590. — Le *Décret aux Arméniens* ne parle pas de la détermination de la matière et de la forme des sacrements par Jésus-Christ. Nous exposons plus loin les diverses opinions émises sur ce sujet par les théologiens, dans la suite des siècles.
2. *Sess.* XIV, cap. 2, 3, can. 4.

de beaucoup la théorie. Bien avant que les auteurs songeassent à analyser le rite sacramentel, et à rechercher de combien d'éléments il se compose, l'Église posait, par sa vie sacramentelle, le fondement des spéculations de l'avenir.

Dans la période apostolique, l'administration des rites chrétiens comprenait un geste, accompagné d'une prière. C'est en effet après avoir prié, que les Apôtres imposèrent les mains aux sept chrétiens choisis pour remplir l'office de diacres[1], et que saint Pierre et saint Jean imposèrent les mains aux Samaritains baptisés au nom du Seigneur Jésus, pour leur donner l'Esprit-Saint[2]. Avant d'envoyer saint Paul et saint Barnabé en mission, les prophètes et les docteurs de l'église d'Antioche leur imposèrent les mains, après avoir jeûné et prié[3]. Les presbytres, dont il est parlé dans l'épître de saint Jacques[4], priaient sur le malade en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. L'invocation de la Trinité, ou du nom du Seigneur Jésus, accompagnait également l'ablution baptismale[5]. Les auteurs du IIe et du IIIe siècles[6] nous apprennent qu'ils administraient le baptême en invoquant les trois personnes divines, conformément à l'ordre du Christ; il n'y avait pour eux de baptême légitime que celui qui était conféré au nom de la Trinité. La consécration du pain et du vin dans l'eucharistie s'opère, nous disent-ils, par les paroles du Christ, c'est-à-dire par les paroles de l'institution avec ou

1. *Act.*, VI, 6.
2. *Act.*, VIII, 15, 17.
3. *Act.*, XIII, 3. — Les textes qui parlent du *charisme*, conféré à Timothée par l'imposition des mains, ne mentionnent pas de prière. *I Tim.*, IV, 14; *II Tim.*, I, 6.
4. V, 14.
5. *Matth.*, XXVIII, 19; *Didachè*, VII; *Act.*, II, 38; VIII, 16; XIX, 5.
6. SAINT JUSTIN, *I Apol.*, 61; TERTULLIEN, *Adv. Prax.*, 26; ORIGÈNE, *In Rom.*, V, 8.

sans l'épiclèse[1]. Les textes liturgiques du IVe et du Ve siècles contiennent les formules que le ministre devait prononcer en administrant les divers sacrements[2].

Telle est la pratique de l'Église, sur laquelle s'appuyeront les auteurs, lorsque le moment de faire la théorie du rite sacramentel sera venu.

Ce moment ne pouvait pas venir avant que le développement du symbolisme sacramentel eût distingué les deux parties du sacrement : la partie visible, le symbole, et la partie invisible, l'effet symbolisé et produit. Jamais, avant que cette distinction eût été faite, il ne pouvait venir à l'esprit de personne d'analyser théoriquement le symbole, le rite, pour en énumérer les éléments constitutifs. Or, nous l'avons constaté au chapitre précédent, la conception du sacrement-symbole a été élaborée par les écrivains ecclésiastiques du milieu du IIIe siècle, et par ceux du IVe. On peut donc trouver dans cette période les premières ébauches d'une théorie du rite sacramentel.

On les trouve, en effet, mais encore bien imparfaites.

1. SAINT JUSTIN, *I Apol.*, 66; ORIGÈNE, *Comment. in Matth.*, XI, 144; SAINT IRÉNÉE, *Adv. Hær.*, IV, 18, 5; V, 2, 3.

2. Une formule latine accompagnant l'onction de la confirmation se trouve, au IVe siècle, dans le *De Sacramentis*, II, 24; une autre formule est donnée par les *Canons d Hippolyte*, 133 (DUCHESNE, *Orig. du culte chrét.* (1898), p. 513). La formule grecque actuelle de la confirmation se trouve dans un document du Ve siècle, connu sous le nom de 7e canon du Ier concile de Constantinople (HÉFÉLÉ, *Histoire des Conciles*, II, p. 212 trad. fr.). Des formules de réconciliation des pénitents se lisent dans le Sacramentaire gélasien, I, 38 (*P. L.*, LXXIV, 1095 et sq.). Dans les *Canons d'Hippolyte*, on trouve les formules qui étaient prononcées aux ordinations des évêques 9-19, des prêtres 30-31, et des diacres 39-42 (DUCHESNE, pp. 506-507). Les *Constitutions apostoliques*, VIII, 4 et sq. donnent les formules anciennes des ordinations grecques. — Les textes liturgiques les plus anciens que nous possédions mentionnent donc les formules qui accompagnaient toujours le geste sacramentel, onction, imposition des mains, etc. Ces formules n'étaient pas les mêmes partout. Leur diversité posa au XVIIe siècle les problèmes dont nous parlons plus loin.

Ces imperfections proviennent toujours de ce que les Pères sont tentés d'appliquer une théorie identique au baptême et à l'eucharistie, malgré la nature si différente de ces deux sacrements. Ce sont les paroles de la consécration qui font du pain et du vin le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ. Les éléments nécessaires à la confection de l'eucharistie sont donc le pain, le vin et la formule de consécration. Cette doctrine du sacrement de l'eucharistie est assurément très juste; elle ne l'est plus autant, lorsqu'elle est appliquée au baptême.

Au lieu de dire, comme aujourd'hui, que le *sacramentum* du baptême consiste dans l'ablution accompagnée de la formule trinitaire, les auteurs, raisonnant par analogie à l'eucharistie, enseignent qu'il est constitué par l'eau et par la prière de « sanctification » de l'eau[1]. L'eau « sanctifiée » pour le baptême est un signe de la grâce, elle contient la vertu de l'Esprit-Saint. Sa vertu régénératrice et sanctificatrice s'exerce sur le baptisé, lorsque celui-ci y est plongé au moment où le ministre prononce la formule trinitaire. La « sanctification » de l'eau est ainsi considérée comme un élément du baptême, à peu près, proportion gardée, comme la prière consécratoire du pain et du vin l'est de l'eucharistie. Remarquons bien, toutefois, que les Pères voient des analogies et non une identité entre la sanctification de l'eau baptismale ou de l'huile de la confirmation et la consécration eucharistique. Celle-ci rend le corps et le sang du Christ présent, l'autre communique à l'eau et à l'huile la vertu divine.

1. Il s'agit de la bénédiction de l'eau baptismale, qui était faite, dans la période patristique, immédiatement avant l'administration solennelle du baptême. Cf. Duchesne, *Origines du Culte chrétien,* chap. ix, et *Dictionnaire de Théologie catholique,* art. « Baptême », II, col. 181. Cette bénédiction se faisait d'une manière très imposante. C'est ce qui explique pourquoi les auteurs lui ont donné tant d'importance et l'ont considérée comme faisant partie du baptême.

La théorie qui vient d'être exposée commence à se dessiner dans les écrits de Tertullien[1] et surtout de saint Cyprien[2], non seulement au sujet du baptême, mais aussi au sujet de la confirmation. C'est elle qui inspire la doctrine sacramentaire de saint Ambroise et de l'auteur du *de Sacramentis*. Le pain et le vin deviennent le sacrement de l'eucharistie et sont changés au corps et au sang du Christ par la consécration, c'est-à-dire par les paroles de l'institution[3]. La « consécration » de l'eau est également nécessaire pour que l'Esprit-Saint soit en elle, et pour qu'elle ait la vertu de purifier : « Non omnis aqua sanat ; sed aqua sanat, quae habet gratiam Christi. Aliud est elementum, aliud consecratio : aliud opus, aliud operatio. Aqua opus est, operatio Spiritus Sancti est. Non sanat aqua, nisi Spiritus descenderit, et aquam illam consecraverit[4] ». Le baptême est ainsi constitué, d'après S. Ambroise, par trois éléments : l'eau, la « consécration » de l'eau et l'invocation de la Trinité : « Ideoque legisti quod tres testes in baptismate unum sunt, aqua, sanguis, et Spiritus (*I. Joan.* V, 7) ; quia si unum horum detrahas, non stat baptismatis sacramentum. Quid est enim aqua sine cruce Christi[5]? Elementum commune,

1. *De bapt.*, 4 : Omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur, invocato Deo. Supervenit enim statim spiritus de caelis, et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.

2. *Epist.* LXX, 1, 2 : Quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest qui ipse immundus est et apud quem Sanctus Spiritus non est?... Sanctificare autem non potuit olei creaturam qui nec altare habuit nec ecclesiam. Unde nec unctio spiritalis apud hæreticos potest esse, quando constet oleum sanctificari et eucharistiam fieri apud illos omnino non posse. (Voir plus haut p. 15).

3. *De mysteriis*, 52 ; *De sacramentis*, IV, 14.

4. *De sacramentis*, I, 15. Cf. *De mysteriis*, 14. D'après le *De sacramentis*, I, 18, cette « consécration » de l'eau se fait par un exorcisme et par une prière.

5. Allusion au signe de la croix fait sur l'eau baptismale pour la bénir. Cf. *De mysteriis*, 14 ; SAINT AUGUSTIN, *Sermo* CCCLII, 3.

sine ullo sacramenti effectu. Nec iterum sine aqua, regenerationis mysterium est..... Sed nisi baptizatus fuerit [catechumenus] in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, remissionem non potest accipere peccatorum, nec spiritualis gratiae munus haurire[1]. » Il est évident que cette imprécision relative aux éléments constitutifs du baptême vient de ce qu'on prétend appliquer à ce sacrement la même théorie qu'à l'eucharistie.

La même doctrine se retrouve aussi chez les Grecs. On sait qu'ils expliquent l'efficacité du baptême par la vertu de l'Esprit-Saint dont les eaux baptismales sont remplies. C'est la bénédiction de l'eau faite par l'évêque qui attire en elle la vertu divine[2]. Aussi les Pères grecs insistent-ils sur la nécessité de cette bénédiction, qu'ils considèrent presque comme indispensable [3]. L'huile de la confirmation n'aurait pareillement aucune efficacité, si elle n'était préalablement sanctifiée par l'invocation de l'Esprit-Saint. « Car, dit saint Cyrille de Jérusalem, de même que le pain eucharistique, après l'invocation de l'Esprit-Saint, n'est plus un pain ordinaire, mais le corps du Christ, ainsi le chrême, après l'invocation, n'est plus un élément vide ou, si l'on préfère, un élément ordinaire, mais il est un don du Christ et de l'Esprit-Saint, que la divinité, présente en lui, a rendu efficace[4]. »

1. *De mysteriis*, 20.

2. Cette idée est très nettement exprimée dans les formules liturgiques de bénédiction de l'eau baptismale, de l'huile de la confirmation et de l'huile des infirmes de l'*Euchologe de Sérapion*, VII, XVI, XVII (G. WOBBERMIN, *Altchristliche liturgische Stücke*, pp. 8-9, 12-13), XIX, XXV, XXIX (éd. Funk); et dans celle de l'eau baptismale des *Constitutions apostoliques*, VII, 43, 5 (éd. FUNK). Les formules latines du *Sacramentaire gélasien* (*P. L.*, LXXIV, 1110, 1101) sont d'une inspiration semblable; elles sont encore usitées aujourd'hui.

3. S. BASILE, *De Spiritu S.*, 66; S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *In baptismum Christi; P. G.*, XLVI, 581; S. CYRILLE de Jérusalem, *Cat.*, III, 3.

4. *Mystag.*, III, 3. Cf. S. BASILE, *De Spiritu S.*, 66.

C'est donc bien, en raisonnant par analogie à l'eucharistie, que la pensée grecque, comme la pensée latine, est arrivée à considérer la bénédiction de l'eau et de l'huile, comme faisant partie du baptême et de la confirmation.

Il ne faut pas croire pourtant que les Pères de cette période aient considéré la bénédiction de l'eau baptismale comme absolument indispensable, car dans le baptême clinical[1], conféré en cas de nécessité, c'est de l'eau non bénite qui était employée. Quant aux bénédictions de l'huile de la confirmation et de l'huile de l'extrême-onction, elles ont toujours été, ainsi qu'aujourd'hui, regardées comme nécessaires à ces deux sacrements.

§ II. — Théorie augustinienne du signe sacramentel.

Dans les écrits de saint Augustin, la théorie de la composition du signe sacramentel prend conscience d'elle-même et s'affirme en une analyse précise, en particulier au sujet du baptême.

La distinction si nette, faite par le saint docteur entre le signe extérieur et visible, le *sacramentum*, et l'effet spirituel et invisible qui est produit, la *virtus sacramenti*, lui permit de considérer le *sacramentum* en lui-même et d'en discerner les éléments constitutifs. Ces éléments sont pour le baptême au nombre de deux : le premier, appelé *elementum*, est l'objet matériel, l'eau ; le second, c'est la parole, *verbum*. L'union du *verbum* avec l'*elementum* constitue le sacrement : « Quare non ait [Christus], mundi estis propter baptismum quo loti estis, sed ait, *propter verbum quod locutus sum vobis*; nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum,

1. Le baptême clinical est celui qui était administré aux malades qui gardaient le lit (κλίνη) et qui étaient en danger de mort.

et quid est aqua nisi aqua ? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum [1]. » Le baptême se compose donc du bain d'eau et de la parole [2]. L'eau tient de la parole la vertu de purifier l'âme. C'est parce qu'il y a dans la parole une force qui reste après qu'elle a été prononcée, que l'eau, « cet élément mobile », a le pouvoir de laver l'homme de ses péchés : « Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo : non quia dicitur sed quia creditur? Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens... Mundatio igitur nequaquam fluxo et labili tribueretur elemento, nisi adderetur in verbo [3]. »

Il est assez difficile de savoir quelle est cette parole constitutive du sacrement dont parle saint Augustin. Est-ce la formule de bénédiction de l'eau baptismale, ou l'invocation de la Trinité, ce que nous appelons aujourd'hui la forme du baptême ; ou encore l'ensemble des formules d'exorcisme, de renoncement à Satan, de profession de foi, etc. qui composaient la liturgie baptismale, et que saint Augustin appelle « baptismatis forma » [4] ?

Les théologiens, surtout depuis P. Lombard, voient dans cette parole la formule sacramentelle du baptême, c'est-à-dire l'invocation de la Trinité qui accompa-

1. *In Joan.*, tract. LXXX, 3.

2. *In Joan.*, tract. XV, 4 : Quid est baptismus Christi? Lavacrum aquae in verbo. Tolle aquam, non est baptismus : tolle verbum, non est baptismus.

3. *In Joan.*, tract. LXXX, 3. Dans la dernière phrase, saint Augustin a en vue le texte de l'épître aux Ephésiens, V, 26 : mundans eam [Ecclesiam] lavacro aquae in verbo. Cf. *Contr. Faustum*, XIX, 16.

4. *De peccatorum meritis et remiss.*, lib. I, cap. XXXIV. Cf. Concile de Milève, can. 2 (Denziger, n. 65). Avant saint Augustin, l'auteur du *De Sacramentis*, I, 18, appelle aussi « forma baptismatis » la suite des cérémonies d'une partie du rituel baptismal. Tertullien, *De bapt.*, 13, désigne la formule trinitaire du baptême par l'expression « forma praescripta tinguendi ». Au XIIe siècle, on reprendra ces expressions et on en changera la signification.

gne l'ablution. Ils s'appuient sur ce passage du texte : « *Hoc est verbum fidei quod praedicamus* : quo sine dubio ut mundare possit, consecratur et baptismus. » Or les paroles par lesquelles le baptême est « consacré », d'après la doctrine même de saint Augustin[1], sont les paroles évangéliques : In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (*Matt.*, XVIII, 19). Quelques auteurs, antérieurs au XIII[e] siècle, ont pensé que le *verbum* désigne plutôt la formule de bénédiction de l'eau baptismale, par laquelle l'eau était « consacrée » au nom du Christ. Cette interprétation est fort ancienne ; on la rencontre dans un sermon apocryphe, placé parmi les œuvres de saint Augustin[2]. Elle est aussi conforme à la théorie augustinienne du sacrement, d'après laquelle la « consécration » de l'eau par la prière et le signe de la croix rend l'eau baptismale efficace : « Sed quia baptismus id est salutis aqua non est salutis, nisi Christi nomine consecrata, qui pro nobis sanguinem fudit, cruce ipsius aqua signatur[3]. » Nous pensons donc que le *verbum* du texte de saint Augustin ne désigne pas exclusivement la formule trinitaire qui accompagne l'ablution, mais aussi la formule de « consécration » de l'eau.

Il est même très probable que le mot *verbum*, dans le *Tractatus LXXX in Joannem*, a une portée encore plus générale, et qu'il désigne tantôt la formule trinitaire et la

1. *De bapt. contr. Donat.*, III, 20 ; VI, 47, etc. Cf. J. MALDONAT, *Disputationes de Sacramentis*, Disputatio generalis, pars III, Paris, 1677, pp. 9-10.

2. *Sermo ad Catechumenos*, 3 : Ecce dilectissimi, venturi estis ad fontem aquae... Debetis autem nosse cur virtus illius aquae et animae prosit et corpori. *Non enim omnis aqua mundat :* sanctificatur haec per consecrationem verbi. Tolle verbum, et quid est aqua nisi aqua ? Accedit verbum, ad elementum et fit sacramentum (*P. L.*, XL, 694). Interprétation reproduite au XII[e] siècle par la *Summa Sententiarum*, tr. V, cap. IV.

3. SAINT AUG., *Sermo* CCCLII, 3. Cf. *De bapt. contr. Donat.*, lib. V, 28 ; VI, 47.

formule de bénédiction de l'eau, tantôt la « forma baptismatis », en particulier la profession de foi que le catéchumène faisait avant son baptême, ou que le parrain faisait au nom de l'enfant, tantôt la prédication évangélique qui contribue, quand elle est reçue avec foi, à la purification spirituelle du chrétien[1]. La pensée d'Augustin, si mobile et parfois déroutante, passe sans transition des paroles sacramentelles qui sont dans l'évangile, à la prédication des paroles évangéliques en général.

On s'explique que Calvin[2], et avec lui les protestants pour la plupart, aient fondé sur ce texte leur théorie particulière de la composition des sacrements. Les paroles constitutives des sacrements ne sont pas, selon eux, des paroles « consécratrices » objectivement efficaces, mais des paroles « prêchées », destinées à exciter la foi du sujet, par laquelle seule le sacrement est valable. Si l'obscurité du *Tractatus* permet de l'alléguer en faveur d'une pareille doctrine, une critique impartiale est obligée de convenir que telle n'est pas cependant la conception augustinienne du sacrement. Les formules de « consécration » des éléments matériels sont valables par elles-mêmes, elles agissent indépendamment des dispositions du ministre et de celles du sujet[3].

1. HURTER, *Theol. dogmat. Compendium,* tom. III, n. 283.

2. *Instit. chrét.*, IV, 14 4 : [Le] sacrement consiste en la parole et au signe extérieur... Par la parole il ne faut pas entendre un murmure qui se place sans sens et intelligence, en barbotant à la façon des enchanteurs, comme si par cela se faisait la consécration : mais il nous faut entendre la parole qui nous soit preschée, pour nous enseigner et nous faire savoir que veut dire le signe visible.... Or, nous voyons qu'il [saint Augustin] requiert prédication aux sacrements, de laquelle la foy s'ensuive. — Cf. BELLARMIN, *De Sacram. in genere*, lib. I, cap. XIX. Tout notre chapitre de la composition du rite sacramentel montre combien ces théories protestantes sont opposées à la pratique constante de l'Église.

3. *De bapt. contr. Donat.*, V, 28 : Si ergo ad hoc valet quod dictum est in Evangelio, *Deus peccatorem non audit* (*Joan.* IX, 31), ut per peccatorem Sacramenta non celebrentur; quomodo exaudit homicidam deprecantem, vel super aquam Baptismi, vel super oleum, vel super Eucharistiam, vel super capita eorum quibus manus imponitur? Quae omnia

D'après saint Augustin, le baptême est donc constitué par l'eau, par la formule de « consécration » de l'eau, et par l'invocation de la Trinité. L'union de l'eau, de l'*elementum*, avec les formules, le *verbum*, constitue le sacrement. C'est la doctrine de saint Ambroise, mais plus précise, plus consciente d'elle-même. Le *sacramentum Chrismatis* se compose semblablement de l'huile, sur laquelle a été faite la bénédiction[1]. Le *sacramentum corporis et sanguinis Christi* se fait par la consécration du pain et du vin, opérée par la « prière mystique », c'est-à-dire par les prières de la messe : « Corpus Christi et sanguinem dicimus... illud tantum quod ex fructibus terrae acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritualem in memoriam pro nobis dominicae passionis[2]. » Le pain, le vin et la formule de consécration sont donc les éléments constitutifs du sacrement de l'eucharistie.

Saint Augustin n'ébauche aucun système sur la composition du rite de la pénitence. Cela s'explique tout d'abord, parce que le saint docteur n'applique pas à la pénitence sa théorie du *sacramentum ;* il ne l'appelle pas un sacrement. Ensuite, suivant la remarque de M. Vacandard, jamais il ne vint à l'esprit des docteurs de la primitive Église de décomposer la pénitence en tous ses éléments. « Ils avaient l'habitude de considérer la pénitence dans l'ensemble des actes qui la composaient, pour en mesurer la valeur totale... Pour qu'il y eût rémission totale des péchés commis après le baptême... il fallait que tous les exercices de la discipline pénitentielle, à savoir l'aveu de la faute, l'absolution du prêtre pénitencier ou de l'évêque, l'admission à la pénitence, les œuvres sa-

tamen et fiunt et valent etiam per homicidas, id est per eos qui oderunt fratres, etiam in ipsa intus Ecclesia.

1. *Contr. litt. Petiliani*, II, 239; *De bapt.*, V, 28. Cf. *Sermo* CCXXVII.

2. *De Trinitate,* III, 10. Cf. P. BATIFFOL, *L'Eucharistie*, pp. 236 et ss.

tisfactoires, enfin la réconciliation fussent accomplis [1]. » Les Pères attribuaient l'efficacité « à tout l'ensemble des exercices pénitentiels », ils n'ont pas déterminé la valeur propre à chacun. C'est pourquoi on trouve dans leurs écrits tous les éléments du sacrement de pénitence, mais on n'y rencontre aucune théorie sur la composition de ce sacrement. Ce sont les auteurs du moyen âge qui la formuleront.

Par contre, saint Augustin analyse abondamment le mariage. Le mariage chrétien comprend trois éléments, qui sont aussi les trois biens par lesquels on en démontre la bonté : sa fin, qui est la procréation des enfants, la fidélité conjugale et le lien indissoluble des époux, qui est le *sacramentum* de l'union de Jésus-Christ avec son Église : « Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonae sunt : proles, fides, sacramentum [2]. » C'est le lien matrimonial indissoluble que saint Augustin appelle *sacramentum*, parce qu'il est la figure, le symbole de l'union de Jésus-Christ avec son Église. C'est afin d'assurer ce symbolisme très saint, que le mariage chrétien a pour caractères essentiels l'unité et l'indissolubilité [3]. Dans la pensée de saint Augustin, le sacrement de mariage, c'est le lien qui unit les époux chrétiens de même que le sacrement de l'ordination, c'est le « caractère » sacerdotal [4]; la célèbre distinction du *sacramentum* et de la *virtus sacramenti* n'est pas appliquée nettement au mariage et à l'ordination. Ce que le saint docteur considère directement, c'est l'effet de l'union matrimoniale et de l'ordination, le lien et le caractère;

1. *Dictionnaire de théologie catholique*, art. « Absolution au temps des Pères », I, p. 160.
2. *De bono conjug.*, 32.
3. *De bono conjug.*, 21.
4. La comparaison est de saint Augustin, *De bono conjug.*, 32. Le saint Docteur appelle parfois le sacrement de l'ordre « jus dandi baptismum ». *De bapt. contr. Donat.*, I. 2.

il ne songe pas à faire la théorie de la composition du signe sacramentel qui constitue ces deux sacrements.

Un contemporain de saint Augustin, le pape Innocent Ier, dans sa lettre à Décentius [1], évêque d'Eugubium, en Ombrie, appelle l'huile des onctions des malades un « genus sacramenti », mais il ne fait aucune spéculation sur les éléments constitutifs de ce sacrement.

En définitive, la théorie augustinienne de la composition des sacrements n'est véritablement formulée qu'au sujet de l'eucharistie et surtout du baptême. Aussi bien, est-ce la doctrine de saint Augustin sur les éléments constitutifs du rite baptismal que l'on retiendra dans la suite. Les auteurs du moyen âge ne feront que la généraliser en l'appliquant, autant que faire se peut, aux sept sacrements.

§ III. — La composition des sacrements au XIIe siècle. P. Lombard.

Le sacrement, d'après saint Augustin, est donc constitué par l'union de l'élément matériel et de la parole. Les auteurs du XIIe siècle vont préciser cette théorie de la composition du signe sacramentel.

Avant P. Lombard, le célèbre texte augustinien : *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum* est interprété dans des sens différents. Hugues de Saint-Victor croit que le *verbum* désigne la formule trinitaire qui accompagne l'ablution : « Per verbum enim elementum sanctificatur, ut virtutem sacramenti accipiat... Verbum autem quo elementum sanctificatur ut sit sacramentum, ipsum intelligimus de quo dictum est : *Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.* » Le baptême est donc essentiellement

1. DENZIGER, *Enchiridion*, n. 61.

constitué par l'eau et par la formule trinitaire que prononce le ministre; l'eau est l'élément matériel, la formule est appelée, suivant une réminiscence augustinienne, la « forma verborum [1] ». Quant à la « consécration » des fonts baptismaux, elle est faite, non parce qu'elle est une partie constitutive du baptême, mais « pour que l'on sache que la sainteté du sacrement ne vient pas du ministre, mais du Dieu sanctificateur [2] ».

Mais Hugues, qui est arrivé à une doctrine très exacte de la composition du rite baptismal, se jette dans de grandes confusions, lorsqu'il veut formuler une théorie générale pour tous les sacrements. Sa liste fautive des sacrements, et aussi ses considérations mystiques, l'ont induit en erreur.

D'après sa manière de voir, la *matière* de tous les sacrements consiste soit dans des substances physiques, comme l'eau du baptême, l'huile des onctions, le pain et le vin de l'eucharistie, soit dans des gestes, comme le signe de la croix, l'élévation des mains pour la prière, etc., soit dans des paroles, comme l'invocation de la Trinité et autres choses semblables [3]. Tous les sacrements, conformément au dualisme augustinien, sont sanctifiés par la parole de Dieu; mais cette parole sanctificatrice peut être, soit prononcée oralement, lorsque le sacrement consiste dans une substance physique qu'il faut sanctifier, soit simplement crue intérieurement, lorsque le sacrement consiste dans un

1. *De Sacram.*, lib. II, pars VI, cap. II. Il faut remarquer que Hugues se sert aussi, comme saint Augustin, de l'expression « forma Baptismi » pour désigner tout le rite baptismal. *Ibid.*, cap. VI, XIII, etc.

2. *Ibid.*, cap. XI.

3. *De Sacram.*, lib. I, pars IX, cap. VI : In triplici materia omnia divina sacramenta conficiuntur, scilicet aut in rebus, aut in factis, aut in verbis... In rebus conficiuntur sacramenta, sicut videlicet sacramentum baptismi in aqua... In factis etiam sacramenta inveniuntur, quemadmodum videlicet cum signum crucis... facimus... In dictis sacramentum invenitur quemadmodum est invocatio Trinitatis, et caetera hujusmodi.

simple geste, exhibitif de la foi à la parole de Dieu [1].

Beaucoup plus simple est la doctrine de la *Summa Sententiarum*. Deux parties constituent essentiellement le baptême, le *sacramentum baptismi* et la *forma baptismi*. Le *sacramentum* consiste dans l'eau « sanctifiée » par la formule de bénédiction. Car, selon le *Sermo ad Catechumenos*, l'élément uni à la parole de sanctification constitue le sacrement. Quant à la *forma*, elle a été donnée par le Christ, c'est l'invocation de la Trinité, qui accompagne l'immersion [2]. La *Summa*, égarée par le sermon apocryphe de saint Augustin, a le tort de ne pas faire entrer la *forma baptismi*, mais la formule de bénédiction de l'eau dans la constitution du *sacramentum* du baptême. P. Lombard laissera la *Summa* sur ce point, et donnera ses préférences à Hugues. Par contre, les paroles de la consécration du pain et du vin sont très justement considérées comme la *forma sacramenti eucharistiae* [3].

*
* *

Pierre Lombard accepta l'interprétation du texte du *Tractatus LXXX in Joannem*, donnée par Hugues, et il formula une théorie générale du rite sacramentel qu'il appliqua à tous les sacrements, sauf à la pénitence et au mariage : « Duo autem sunt in quibus sacramentum consistit, scilicet verba et res; verba, ut invocatio Trinitatis; res, ut, aqua, oleum et hujusmodi [4]. » Au reste, ce qui caractérise l'œuvre du Maître des Sentences, c'est

1. *Ibid.* lib., II, pars IX, cap. I : Quaedam sacramenta sine prolatione verborum per solam fidem sanctificantur. — S. BONAVENTURE, *In IV Sent.* Dist. XXIII, art. I, q. IV, parle aussi de l'opinion bizarre de certains auteurs, d'après lesquels une prière mentale suffirait à l'extrême-onction qui serait ainsi un sacrement sans forme.

2. *Sum. Sent.*, tract. V, cap. III, IV.

3. Tract. VI, cap. IV.

4. *Sent.*, IV, Dist. I, 4.

la généralisation qu'il fit aux sacrements de la doctrine augustinienne, soit de la distinction entre le *sacramentum* et la *virtus sacramenti,* soit de la composition du *sacramentum* [1].

Le sacrement de baptême consiste dans l'ablution corporelle accompagnée de la formule trinitaire : « In duobus ergo consistit sacramentum baptismi, scilicet, in verbo et elemento... Sed quod est illud verbum, quo accedente ad elementum, fit sacramentum? Veritas te docet... *Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris...* » L'effet de ce sacrement, sa *res,* c'est la justification de l'âme [2].

Les paroles que prononce l'évêque lorsqu'il fait le signe de la croix sur le front des baptisés, et cette onction même constituent le sacrement de confirmation, dont la *virtus* est la donation de l'Esprit-Saint pour fortifier l'âme [3].

Dans l'eucharistie, les espèces du pain et du vin sont le *sacramentum*, et les paroles de la consécration sont la *forma*. La doctrine de P. Lombard sur la *res* de l'eucharistie est celle de la *Summa Sententiarum* et des autres écrits de la première moitié du XII[e] siècle : « Hujus autem sacramenti gemina est res : una, scilicet, contenta et non significata; altera significata et non contenta. Res contenta et significata est caro Christi, quam de Virgine traxit, et sanguis quem pro nobis fudit. Res autem significata et non contenta est unitas Ecclesiae... Haec est duplex, caro Christi et sanguis. » On peut donc distinguer dans l'eucharistie le *sacra-*

1. P. Lombard puise surtout dans Gratien les textes patristiques par lesquels il justifie sa doctrine sacramentaire. Cf. TURMEL, *Histoire de la Théologie positive*, livre II, deuxième partie, chap. VII et ss.; J. ANNAT, *Pierre Lombard et ses sources patristiques,* dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique,* mars 1906, pp. 84 ss.

2. Dist. III, 1, 2, 12.

3. Dist. VII, 1. Cette doctrine a été inspirée par la *Sum. Sent.*, tract. VI.

mentum tantum, les espèces du pain et du vin, le *sacramentum et res*, le corps et le sang naturels du Christ, la *res et non sacramentum*, son corps mystique [1]. Célèbre distinction que l'on voudra appliquer plus tard à tous les sacrements, et qui engagera les théologiens dans beaucoup de subtilités!

P. Lombard n'a pas appliqué sa théorie à la pénitence; et, étant donnée la confusion dans laquelle s'agitaient les auteurs du XII[e] siècle au sujet de ce sacrement, il était dans l'impossibilité de le faire. On ne différenciait pas assez le sacrement de pénitence de la vertu de pénitence; c'est pourquoi on enseignait que la contrition parfaite est nécessaire à la rémission des péchés, et que l'absolution du prêtre a surtout pour effet, comme l'enseigne P. Lombard après saint Anselme, de déclarer que les péchés ont été pardonnés par Dieu [2]. L'absolution ne serait donc pas un élément constitutif du sacrement de pénitence. Aussi P. Lombard ne cherche-t-il pas dans le *sacramentum* de la pénitence les deux éléments *res et verba*.

Quant à la distinction entre le *sacramentum* et la *res vel virtus sacramenti*, P. Lombard n'a pas d'opinion arrêtée sur la manière dont elle s'applique à la pénitence. Il expose les vues de ses contemporains sans prendre parti pour aucune. D'après les uns, le *sacramentum* consisterait dans la pénitence extérieure, c'est-à-dire dans la confession et la satisfaction du pénitent; la *res sacramenti* serait la pénitence intérieure, c'est-à-dire la contrition du cœur qui opère la rémission des péchés. D'autres distinguaient très subtilement dans la pénitence, comme dans l'eucharistie, le *sacra-*

1. Dist. VIII. Seuls les bons reçoivent les deux *res* de l'eucharistie; les indignes, étant incapables d'avoir la grâce d'union au Christ et à l'Eglise, ne reçoivent que le corps naturel de Jésus-Christ. Dist., IX.

2. A. VACANT, *Dictionnaire de théologie catholique*, art. « Absolution », I, 172 et ss.

mentum tantum, la pénitence extérieure, le *sacramentum et res*, la pénitence intérieure, et la *res et non sacramentum*, la rémission des péchés[1]. Ce n'est qu'à l'époque de saint Thomas qu'une conception plus juste du sacrement de pénitence permettra d'en discerner les éléments constitutifs.

Le *sacramentum* de l'extrême-onction, c'est l'onction d'huile bénite par l'évêque, faite sur les malades; son effet est la rémission des péchés, ainsi que l'augmentation des forces du malade[2].

Les cérémonies de l'ordination des différents ordres sont des *sacramenta* qui confèrent des pouvoirs et donnent la grâce[3].

L'union des esprits et des corps des époux, exprimée extérieurement par le consentement mutuel, est le *sacramentum* du mariage, c'est-à-dire le symbole sacré de l'union du Christ avec son Église[4]. Le sacrement de mariage produit le lien matrimonial indissoluble. P. Lombard, au risque de se mettre en contradiction avec sa définition du sacrement, enseigne, comme plusieurs de ses devanciers[5], que le sacrement de mariage a été institué, non précisément pour produire la grâce, mais pour être, depuis la chute, un remède à la concupiscence[6].

La systématisation de P. Lombard, si l'on excepte ce qui est relatif à la pénitence et au mariage, va devenir classique. Le rite sacramentel, ce qui constitue le *sacramentum*, sera désormais considéré comme un tout moral formé par l'union de deux éléments essentiels, *res et verba*. La théologie sacramentaire est formée.

1. Dist. XXII, 3.
2. Dist. XXIII, 2.
3. Dist. XXIV, 10.
4. Dist. XXVI, 6.
5. Hugues de Saint-Victor en particulier, *De Sacram.*, lib. II, pars XI, cap. III, et l'*Epitome* abélardienne, 31; *P. L.*, CLXXVIII, 1745.
6. Dist. XXVI, 2. Cf. Dist. II, 1.

§ IV. — La conception hylémorphiste du sacrement au XIIIe siècle.

C'est au XIIIe siècle que la philosophie aristotélicienne est définitivement entrée dans la théologie. N'était-ce pas, comme on l'a fait remarquer, d'une tactique souverainement habile pour combattre l'averroïsme qui attaquait le christianisme à l'aide d'Aristote, que de s'emparer du péripatétisme et de s'en forger une arme destinée à défendre le dogme catholique? La tentative fut menée à bien par saint Thomas, et a eu la fortune que l'on sait.

Plusieurs théories complètes ont été empruntées à la philosophie aristotélicienne, pour exposer les doctrines théologiques. Au nombre de ces théories, il faut placer au premier rang celle de la matière et de la forme, qui a servi à préciser la doctrine de la composition du rite sacramentel. Et vraiment, les analogies qui existent entre l'hylémorphisme d'Aristote et la composition des sacrements, sont trop frappantes pour que personne ne songeât à les utiliser. Le sacrement, comme le corps physique, est un composé qui résulte de l'union de deux éléments constitutifs, dont l'un est indéterminé et correspond à la matière, et l'autre est déterminant et correspond à la forme. Guillaume d'Auxerre († 1223), le premier, signala ces analogies[1], et ébaucha la théorie

1. P. SCHANZ, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten*, Freiburg im B. 1893, p. 103. — Il est très probable pourtant que l'emploi des mots *materia* et *forma*, pour désigner l'action sacramentelle et les paroles qui l'accompagnent, a été suggéré à Guillaume par la terminologie des auteurs du XIIe siècle, plutôt que par l'hylémorphisme aristotélicien. Mais bientôt après, Alexandre de Halès, *Sum. Theol.*, IV p., qu. 5, memb. 3, art. Ier et tous ses contemporains se firent une conception franchement hylémorphiste du sacrement.

hylémorphiste du sacrement, que nous allons trouver entièrement achevée dans les écrits de saint Thomas.

Le Docteur angélique commence par justifier la théorie du rite sacramentel proposée par P. Lombard. « Il est très convenable, dit-il, de joindre des paroles aux choses sensibles, dans les sacrements. » Car les sacrements sont, de la sorte, en harmonie avec le Verbe incarné, la cause de la sanctification; ils se composent d'une parole unie à une chose sensible, de même que le Verbe, dans le mystère de l'incarnation, s'est uni à une chair visible. Ils sont aussi conformes à la nature humaine, qu'ils doivent guérir; par le moyen de la chose sensible, ils touchent le corps, et par la parole, ils inspirent à l'âme la foi au remède sacramentel[1]. Le sacrement est donc constitué par l'union de la chose sensible et de la parole, comme le composé physique résulte de l'union de la matière et de la forme : « Ex verbis et rebus fit quodam modo unum in sacramentis, sicut forma et materia, in quantum scilicet per verba perficitur significatio rerum[2]. »

Saint Thomas conditionne ensuite sa théologie sacramentaire à cette conception philosophique du sacrement. Des paroles déterminées, unies à des choses sensibles déterminées, sont essentielles au sacrement. Car « dans tous les composés d'une matière et d'une forme, le principe déterminant est la forme, qui est en quelque sorte la fin et le terme de la matière... Puis donc que, dans les sacrements, des choses sensibles déterminées qui en sont comme la matière, sont requises, à plus forte raison faut-il une forme de paroles déterminées[3]. » L'invariabilité des paroles sacramentelles se déduit aussi du rôle de forme qu'elles remplissent dans les sacrements. Le

1. *S. Theol.*, 3ª p., quaest. 60, art. 6.
2. *Ibid.*, ad 2um.
3. Quaest. 60, art. 7.

philosophe a dit que toute addition ou soustraction change l'espèce dans les formes, comme dans les nombres; par conséquent, si le changement introduit dans la forme modifie le sens nécessaire des paroles, il n'y a pas de sacrement[1].

Désormais, la théologie de la composition du rite sacramentel reposera sur cette conception du sacrement, à la naissance de laquelle nous venons d'assister. Les auteurs seront portés à négliger l'étude de l'histoire; et, par des raisonnements *a priori*, ils voudront déterminer les conditions de validité des sacrements et les éléments essentiels à chacun d'eux.

Duns Scot[2] ajouta une dernière précision à la théorie, en distinguant deux sortes de matières : la matière éloignée, qui est l'élément matériel considéré en lui-même, l'eau baptismale par exemple, et la matière prochaine, qui est l'application de la matière éloignée au sujet, au moment où le sacrement est administré, comme l'ablution baptismale. Saint Thomas réservait le nom de matière à l'eau du baptême, au saint chrême, etc.[3], et continuait à appeler « res » les actions sensibles, telles que l'ablution, l'onction etc. : « Sub rebus autem comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles, puta ablutio, inunctio et alia hujusmodi[4]. »

1. Art. 8.

2. IV *Sent.*, Dist. III, quaest. III; Dist. VII, quaest. I : Hic patet, quae sit hujus sacramenti [confirmationis] materia : quia cum posset distingui de materia, sicut distinctum est de materia in Baptismo (Dist. III, q. 3). Materia proxima... est unctio facta in fronte in figura crucis, cum chrismate sanctificato. Materia autem remota, est chrisma compositum ex oleo olivae et balsamo, et sanctificatum specialiter ab episcopo vel ab alio, cui talis sanctificatio poterit committi.

3. *Opusc.*, V, 14 : Verba quibus sanctificantur sacramenta, dicuntur sacramentorum formae; res autem significatae dicuntur sacramentorum materiae, sicut aqua est materia baptismi, et chrisma confirmationis.

4. 3, p., quaest. 60, art. 6. La distinction entre la *materia remota* et la *materia proxima* est faite, dans la *Somme*, seulement pour la pénitence. Qu. 84, art. 2.

Mais ce qu'il importe de signaler, ce sont les précisions très remarquables données par saint Thomas à la composition du sacrement de pénitence. A son époque, la distinction entre la contrition et l'attrition avait montré très explicitement la profonde différence qu'il y a entre la vertu de pénitence et le sacrement de pénitence, qui tient toute son efficacité de l'absolution du prêtre[1]. Le sacrement de pénitence ne consiste donc pas, comme le disait P. Lombard, dans les actes extérieurs du pénitent; ceux-ci ne sont qu'une partie du sacrement, sa matière, l'absolution du prêtre en est la forme : « In hoc sacramento [Paenitentiae] sunt aliquae res, scilicet, ipsi exteriores actus, et aliqua verba, scilicet, sacerdotis absolventis, quae sunt forma hujus sacramenti, quibus exprimitur absolutionis actus[2]. » Car il n'en est pas de la pénitence et du mariage comme des autres sacrements; dans ceux-ci la matière et la forme existent indépendamment des actes du sujet, dans ceux-là au contraire ce sont les actes du sujet qui en sont les éléments constitutifs : « In illis autem sacramentis, quae actum nostrum requirunt... ipsi actus exterius apparentes hoc idem faciunt, quod materia in aliis sacramentis[3]. »

Duns Scot n'accepta pas cette manière de voir. A ses yeux, l'absolution du prêtre constitue, à elle seule, le sacrement dans son entier; les actes du pénitent n'en sont pas les parties constitutives, ils sont de simples

1. A. Vacant, *l. c.*

2. S. Thomas, *In Sent.* IV, Dist. XIV, Quæst. I, ad 2um. *Sum. Theol.*, 84, art. 2. 3.

3. *Ibid.*, ad 1um. *S. Theol.*, 84, art. 2 : Proxima sacramenti paenitentiae materia sunt actus paenitentis; remota vero sunt peccata non acceptanda, sed detestanda et destruenda. Art. 3 : In qualibet re perfectio attribuitur formae. Dictum est autem supra (art. 1), quod hoc sacramentum perficitur per ea quae sunt ex parte sacerdotis. Unde oportet quod ea quae sunt ex parte paenitentis, sive sint verba, sive facta, sint quaedam materia hujus sacramenti; ea vero quae sunt ex parte sacerdotis, se habeant per modum formae.

conditions. Mais ce que Duns Scot rejette, ce n'est pas la conception hylémorphiste de la pénitence, mais simplement l'application que saint Thomas en avait faite à ce sacrement. Car, à son époque, cette conception avait définitivement acquis droit de cité, personne n'aurait songé à la combattre.

Mais, comme on le pense bien, la théorie hylémorphiste du sacrement n'aurait pas été considérée comme vraie par les auteurs du moyen âge, si elle n'eût pu convenir à tous les sacrements [1]. Du moment que l'on posait en principe que le sacrement se compose de matière et de forme, il fallait donc qu'on les retrouvât en tous. Comment un rite non composé de matière et de forme pourrait-il être un vrai sacrement, s'il n'était pas conforme au type idéal? Le mariage fut donc, lui aussi, bien qu'il soit un contrat, assimilé à un composé physique. La tâche, certes, n'était pas aisée; peut-être même est-elle impossible, si l'on en juge par les essais nombreux des théologiens depuis saint Thomas jusqu'à nous. En tout cas, l'essai fut tenté. Le Docteur angélique se demande, dans son *Commentaire des Sentences*, comment le mariage peut être un sacrement, puisqu'on n'y trouve apparemment du moins ni forme ni matière; la bénédiction du prêtre n'est pas essentielle, et, d'autre part, aucun élément matériel n'est requis. La forme de ce sacrement, répond-il, consiste dans les paroles qui expriment le consentement des époux; le consentement lui-même tient lieu de matière [2].

1. Il faut remarquer, pourtant, que plusieurs théologiens, postérieurs à saint Thomas, ont refusé d'admettre que *tous* les sacrements fussent composés de matière e de forme. Durand de Saint-Pourçain, au XIVe siècle, est de ce nombre *In IV Sent.*, Dist. I, qu.3. Mais leur opinion n'a jamais été généralement suivie dans les écoles.

2. *In Sent.* IV, Dist. 26, qu. 2 : Verba quibus consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma hujus sacramenti : non autem benedictio sacerdotis, quae est quoddam sacramentale... Sacramentum matrimonii per-

Explication énigmatique qui exercera la sagacité des commentateurs de saint Thomas !

§ V. — La conception hylémorphiste après le XIII[e] siècle.

Nous venons d'assister à la formation de la conception hylémorphiste du sacrement ; nous avons essayé de saisir le moment où l'*a priori* est entré dans la théologie sacramentaire. Il nous reste à étudier les conséquences de ce mouvement théologique, afin d'en discerner avec justesse toute la portée.

Du jour où le sacrement fut conçu comme un composé résultant de l'union de deux éléments constitutifs, les conditions de validité de l'administration des sacrements furent énoncées avec une précision et une rigueur inconnues jusqu'alors. La théorie de la matière et de la forme permit aux moralistes d'exposer avec beaucoup de netteté la manière dont le ministre doit accomplir l'action sacramentelle et prononcer les formules sacrées. A ce point de vue et à d'autres encore, la conception hylémorphiste a rendu de très grands services, et elle dénote un progrès considérable.

Une autre conséquence de l'hylémorphisme sacramentaire fut, semble-t-il, la substitution ou l'addition de quelques formules nouvelles aux anciennes, que l'on ne trouvait pas assez expressives pour remplir le rôle de formes. Quelques formes déprécatoires, usitées avant le XIII[e] siècle, furent éliminées, et remplacées par des formes indicatives, sauf pour l'extrême-onction à cause du texte de saint Jacques : *Et oratio fidei*

ficitur per actum ejus qui sacramento illo utitur, sicut pœnitentia ; et ideo sicut pœnitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensu subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio. Cf. *Summa* 42 art. 1.

salvabit infirmum[1]. La formule : *Accipe Spiritum Sanctum etc.*, qui accompagne l'imposition de la main de l'évêque dans l'ordination du diacre a été introduite dans les rituels au XIIIe ou au XIVe siècle, sans doute parce qu'on ne trouvait pas une forme assez expressive dans la longue oraison usitée seule jusqu'alors [2]. Il faut en dire autant de la formule analogue : *Accipe Spiritum S.*, employée aujourd'hui, dans l'Église latine, pour la consécration des évêques[3].

Cependant il faut remarquer, pour ne pas exagérer l'influence de la conception hylémorphiste dans la modification des rites sacramentels, que la porrection des instruments dans l'ordination des prêtres, et celle des évangiles dans l'ordination des diacres, ainsi que les onctions épiscopale et sacerdotale, sont bien antérieures au XIIIe siècle. Ces cérémonies ont été introduites par des préoccupations analogues à celles des auteurs scolastiques[4].

La conception hylémorphiste des sacrements eut d'autres conséquences, celles-ci assez graves.

1. La forme indicative de la pénitence : *Ego te absolvo*, est devenue générale depuis saint Thomas (A. VACANT, *Dictionnaire de théologie*, I, 244 et ss.). — Celle de la confirmation : *Signo te signo crucis...* a été communément adoptée vers la même époque (D. CHARDON, *Histoire de la Confirmation*, chap. I; SCHANZ, *Die Lehre von den heil. Sacr.*, p. 304). — Nous pensons, avec J. Morin et plusieurs autres théologiens, que l'Église a reçu du Christ le pouvoir de déterminer la matière et la forme de quelques sacrements, et, par conséquent, de les modifier. La modification, au XIIIe siècle, s'est faite en partie sous l'influence de la théorie hylémorphiste du sacrement, comme nous l'apprennent les raisonnements de saint Thomas. *S. Theol.*, quaest. 72, 4 : Praedicta forma [Consigno te...] est conveniens huic sacramento [confirmationis]. Sicut enim forma rei naturalis dat ei speciem, ita forma sacramenti continere debet quidquid pertinet ad speciem sacramenti. Cf. quaest. 84, 3.

2. J. MORIN, *De sacris Ecclesiae ordinationibus*, part. III, exerc. 9, c. II; CHARDON, *Histoire des Sacrements*. L'ordre, II, part. III, chap. V; MANY, *Praelectiones de Sacra Ordinatione*. Parisiis 1905, p. 450.

3. MORIN, *Ibid.*, part. III, exerc. 2. — CHARDON, *L'Ordre*, IIe p., chap. I.

4. Voir les époques où ces diverses cérémonies ont été adoptées, dans CHARDON, *H. de l'Ordre*, IIe p., chap. I-V, qui reproduit Morin, et dans MANY, *o. c.*, pp. 433-462.

C'est à elle qu'est due, en grande partie, l'origine de l'opinion de Melchior Cano [1] sur le mariage. La difficulté de trouver, dans le contrat matrimonial, la matière et la forme du sacrement avait jeté les théologiens dans des subtilités dont se moque Cano : « Hic tibi dicit contrahentes ipsos esse materiam sacramenti; hic, non ipsos, sed consensum; alius, gestus et nutus, qui a viro feminaque exceptis verbis adhibentur; alius, prioris loquentis verba materiam esse affirmant, posterioris formam... Quorsum autem attinet, in re gravissima tenuiter, ne dicam ridicule, philosophari ? » Le plus simple ne serait-il pas de renoncer à chercher une matière et une forme dans le mariage? Melchior Cano ne le croit pas [2] : « Incredibile est autem nisi a forma sacra sacramentum perfici. Quemadmodum enim humana forma hominem efficit, et albedo facit album, ita prorsus necesse est a forma sacra quodcumque sacramentum existere. » Force lui est donc de chercher cette forme « indispensable » dans les paroles que prononce le prêtre en bénissant l'union des époux. Le contrat matrimonial est ainsi distingué du sacrement, dont il est la matière; le mariage chrétien peut exister, en tant que contrat, sans être un sacrement. Il devient un sacrement, lorsqu'il est uni à la forme, fournie par le prêtre [3].

Cette doctrine erronée, dont on voit la genèse, a été

1. *De locis theol.*, lib. VIII, cap. v.

2. Melchior Cano était arrêté, non seulement par ses idées sur les sacrements, mais aussi par le *Décret aux Arméniens*. Mais ce *Décret* n'applique pas au mariage la théorie de la matière et de la forme ; ce qui prouve que cette théorie ne doit pas nécessairement convenir à tous les sacrements. — Inutile de dire que l'Église n'a jamais approuvé ces excès de l'hylémorphisme sacramentaire, dont des auteurs particuliers restent seuls responsables.

3. PALLAVICINI, *Histoire du concile de Trente*, livre XXIII[e], chap. IX, n. 16, nous apprend que les Protestants ne manquèrent pas de dire que les paroles : *Ego vos in matrimonium conjungo* etc., dont parle le concile (Sess. XXIV, *De Reform. Matrim.*, cap. I), avaient été imaginées pour être la forme du sacrement de mariage.

suivie par toute une école jusqu'au milieu du siècle dernier, et a entravé, pendant longtemps, le développement de la théologie du mariage.

Mais les conséquences les plus graves de l'hylémorphisme sacramentaire concernent l'institution des sacrements. La matière et la forme étant les éléments essentiels du sacrement, on fut porté à conclure qu'instituer un sacrement et déterminer sa matière et sa forme, c'est une seule et même chose. Il serait pourtant possible de concevoir une distinction entre l'institution des sacrements et la détermination de leurs matières et de leurs formes[1]. Mais quand on raisonne comme si l'on identifiait la composition des sacrements à celle des corps physiques, on est tenté aussi d'admettre qu'un sacrement, pas plus qu'un corps physique, ne peut exister sans que Dieu lui-même en fixe les éléments constitutifs, qui doivent demeurer invariables. C'est donc Dieu, et Dieu seul, qui a choisi les matières et les formes des sacrements, telles qu'elles étaient au XIII[e] siècle, et si Dieu les a choisies, elles ont dû être les mêmes partout et à toutes les époques.

A peine née, cette doctrine se trouva en conflit avec l'histoire, et porta les théologiens, comme Alexandre de Halès, aux plus invraisemblables hypothèses. Alexandre, pour sauvegarder l'institution divine de la matière et de la forme actuelles de la confirmation, en vint à attribuer l'origine de ce sacrement à un concile tenu à Meaux, au IX[e] siècle, auquel l'Esprit-Saint aurait inspiré le choix des éléments du rite sacramentel : « Postquam apostoli qui erant bases Ecclesiae, qui a Domino erant praelati

1. Cette distinction a été faite en réalité, à partir du XVII[e] siècle, comme on le verra plus loin. Car le Christ, en instituant les sacrements, a pu donner à son Eglise le pouvoir de déterminer elle-même la matière et la forme de quelques-uns d'entre eux.

et Spiritu Sancto confirmati, defecerunt, institutum fuit hoc sacramentum Spiritus Sancti instinctu in concilio Meldensi *quantum ad formam verborum et materiam elèmentorum*, cui etiam Spiritus Sanctus contulit virtutem sanctificandi[1]. » Avant ce concile, l'Esprit-Saint était donné aux fidèles sans rite sacramentel, puisque la forme actuelle : *Signo te...* n'existait pas[2]. C'était sacrifier l'institution de la confirmation par le Christ aux exigences de l'histoire. Albert le Grand et saint Thomas firent le contraire. Ils affirmèrent, à l'encontre de l'histoire, que le Christ lui-même a déterminé la matière et la forme actuelles du sacrement de confirmation, et que, depuis les apôtres, celles-ci ont toujours été en usage dans l'Église. Saint Bonaventure continua à enseigner, comme Alexandre de Halès, que le choix du chrême et de la formule actuelle de la confirmation a été inspiré par l'Esprit-Saint à l'Église. Mais au lieu de placer ce fait au IXe siècle, le Docteur séraphique le place immédiatement après la mort des apôtres. Auparavant, les apôtres ont donné l'Esprit-Saint sans se servir du sacrement de confirmation, qui n'a été institué qu'après leur mort, puisque ce n'est qu'après leur mort seulement que sa matière et sa forme ont été « instituées[3] ».

Décidément, les essais d'Alexandre et de saint Bonaventure n'étaient pas viables. Mais, comme on ne pouvait pas alors chercher la solution du conflit dans la modification des théories théologiques, il fallut la trouver dans l'oubli de l'histoire. C'est ce que firent les auteurs des XIVe, XVe et XVIe siècles; aussi le conflit

1. *Sum. theol.*, IV, qu. 9, membr. 1.
2. Voir dans TURMEL, *Histoire de la théologie positive*, liv. II, 1re partie, chap. IX, les discussions relatives à la confirmation, et qui furent causées par l'identification, faite par les auteurs du XIIIe siècle, de l'institution du sacrement et de la détermination de sa matière et de sa forme.
3. *In Sent.* IV, dist. VII, art. I, q. 1, 2.

n'existe-t-il plus dans cet âge d'or de la conception hylémorphiste du sacrement[1].

Ce calme fut troublé par les travaux catholiques que suscitèrent les controverses protestantes au XVIIe siècle. Dans l'intention de démontrer aux protestants, qui la niaient, l'origine apostolique des dogmes sacramentaires, on entreprit des recherches historiques sur nos rites sacrés, tant dans l'Église grecque que dans l'Eglise latine. Le grec Arcudius publia le premier, en 1619, son ouvrage *De concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*. En 1651 et en 1655, l'oratorien Jean Morin fit paraître ses deux immortels traités: *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Paenitentiae,* et *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*. Au commencement du XVIIIe siècle, dom Martène[2] et Eusèbe Renaudot[3] composèrent des ouvrages qui ne le cèdent en rien à ceux de leurs devanciers. Dom Chardon, un peu plus tard, dans son *Histoire des Sacrements,* vulgarisa les connaissances que les historiens catho-

1. Suarez (1548-1617), à la fin du XVIe siècle, expose ainsi sa doctrine sur la composition des sacrements : 1° Dico..... materias et formas sacramentorum determinatas esse ex Christi Domini institutione, et eo modo quo definitae sunt, esse necessarias ad sacramenta conficienda.... In quibusdam [sacramentis] certum est materiam esse determinatam in quadam specie ultima, ut est aqua in Baptismo et oleum in extrema unctione, in aliis vero sufficit unitas generica, ut verbi gratia confessio dolorosa est materia sacramenti paenitentiae, sive sit dolorosa per attritionem, sive per contritionem, quae specie differunt (Quaest. 70, art. 8, disp. 2, sect. 3). — 2° Dicendum... est sacramenta *omnia* eadem materia et forma constare in universa Ecclesia, atque ideo id quod in uno loco sufficit, sufficere ubique ut sacramentum factum teneat, quamvis fortasse peccet minister accidentalem ritum omittendo.... alioquin.... dici posset diversis temporibus posse variari sacramentorum essentias, ita ut quod nunc sufficit, antea non fuerit sufficiens; vel e contrario, quia non est major ratio de diversis locis, quam de diversis temporibus.

2. Surtout son *De antiquis Ecclesiae ritibus* (Rouen 1700).

3. *Liturgiarum orientalium collectio* (Paris 1716); *La perpétuité de la foi de l'Église touchant l'Eucharistie, les Sacrements* (1711-1713).

liques avaient accumulées depuis plus d'un siècle [1].

Les résultats de ces travaux de premier ordre justifièrent pleinement, comme on pouvait s'y attendre, les définitions du concile de Trente. Ils montrèrent que la foi sacramentaire de l'Église avait été substantiellement la même à toutes les époques, et ils donnèrent ainsi aux doctrines protestantes un coup mortel.

Mais les conclusions auxquelles arrivèrent les historiens, si elles furent très conformes aux définitions de l'Eglise, furent, par contre, moins favorables à l'hylémorphisme sacramentaire. L'histoire montra que, non seulement, comme l'avait déjà remarqué Alexandre de Halès, le Christ n'avait pas institué les matières et les formes actuelles de tous les sacrements, mais encore que quelques matières et quelques formes avaient varié dans la suite des siècles, bien plus, que les matières et les formes de certains sacrements n'étaient pas les mêmes chez les Grecs que chez les Latins. Les faits historiques se trouvaient être ainsi en opposition avec les théories des écoles sur les éléments constitutifs des rites sacramentels [2]. Mais cela ne saurait raisonnablement troubler personne, puisque

1. Nous n'avons pas la prétention d'énumérer tous les ouvrages historiques de cette époque qui traitent des sacrements. Nous ne pouvons cependant pas omettre l'ouvrage de GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum* (Paris 1647), ni le nom de Joseph-Simon Assemani (+ 1768).

2. Voici les faits historiques qui étaient en désaccord avec les théories de l'École. Dans la période apostolique, la matière de la confirmation était l'imposition des mains; à partir du IIe siècle, elle a été en plus l'onction du saint chrême. La forme latine actuelle de la confirmation n'est devenue générale en Occident qu'au XIIe siècle environ; auparavant, les formules les plus diverses étaient usitées dans les églises. La forme grecque depuis le IVe siècle est Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου. Avant le XIIIe siècle, les formules de l'absolution des péchés étaient généralement déprécatoires, elles le sont encore dans beaucoup d'églises grecques (*Dictionnaire de théolog. cath.*, I, 200 et ss.). Même diversité dans les formules anciennes de l'extrême-onction (MARTÈNE, *De antiquis Eccl. ritibus*, lib. I, p. II, cap. VII). La matière de l'Ordre a été, et est encore chez les Grecs, l'imposition des mains seule. Dans l'Église latine, depuis le haut moyen âge, elle consiste dans l'imposition des mains et dans la porrection des instruments.

l'Église n'a jamais défini que le Christ ait déterminé lui-même la matière et la forme de tous les sacrements.

Le désarroi, cependant, fut assez grand parmi les théologiens; les historiens dont nous avons parlé, en particulier dom Chardon, y font fréquemment allusion, non sans une pointe d'ironie.

Jean-Morin raconte, dans la préface de son ouvrage *De sacris Ecclesiae ordinationibus,* qu'étant allé à Rome en 1639, à l'invitation du cardinal François Barberin, neveu du pape Urbain VIII, il fut invité à examiner l'Euchologe des grecs dans une assemblée de théologiens. Ceux-ci commençaient l'examen des ordinations grecques, et ils avaient adopté pour règle, dans cet examen, d'accepter les usages orientaux conformes à leurs principes, et de discuter et même de rejeter les autres [1]. Morin n'eut pas de peine à leur démontrer que les usages orientaux relatifs aux ordinations, avaient été les usages de l'Église latine avant le moyen âge, et que, par conséquent, si les usages actuels de l'Église grecque étaient conformes à ce qui s'est fait de tout temps dans l'Église, ils ne devaient pas être déclarés invalides. Cet épisode est significatif; il prouve qu'une école de théologiens aurait été disposée à sacrifier à ses principes les ordinations grecques, et aussi plusieurs autres usages des églises orientales, sans la prudence et la prévoyante sollicitude du Saint-Siège.

Il n'était pourtant pas nécessaire d'en venir à de

1. J. Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus* (Paris 1655), Praefatio, p. 1 : Mihi non satis tutum videbatur ex solis Doctorum scholasticorum dictatis de re tanti momenti pronuntiare. Experiebar enim eos [theologos] nulla graecorum morum scientia tinctos, nulla linguae graecae cognitione aspersos, nunquam illis in mentem venisse ut inquirerent, quae, quot, qualesve essent graecae ordinationes. Æquum non judicabam ad eorum sola axiomata, tanquam ad lapidem lydium, istas ordinationes exigere; quae cum eis consentiunt, probare; quae dissentiunt, eo ipso statim ut spuria improbare, et ab ordinationum choro eliminare.

pareilles extrémités pour sortir de l'espèce d'impasse où l'on s'était mis par des systématisations trop hâtives, basées sur l'*a priori*.

Jean Morin, avec la sûreté de coup d'œil qui le caractérisait, vit tout de suite qu'il fallait distinguer l'institution des sacrements de la détermination de leurs matières et de leurs formes. Le Christ a pu instituer quelques sacrements, en particulier la confirmation, l'extrême-onction et l'ordre, sans déterminer lui-même, sinon d'une manière absolument générale, leurs matières et leurs formes ; il aurait laissé à son Église le soin de les déterminer avec précision. C'est la seule doctrine qui puisse se concilier avec les faits : « Quae... relata sunt, evidenter mihi demonstrare videntur maxime probabilem esse eorum Doctorum sententiam qui asserunt Christum Dominum nostrum plerorumque sacramentorum formas et materias generatim tantum instituisse; earum vero determinationem apostolorum et Ecclesiae auctoritati et prudentiae commisisse. Eas enim si Christus instituisset, et apostolis determinasset, eaedem essent, et omni tempore, et apud omnes gentes. Utroque autem modo contrarium deprehenditur. Orientales enim ab Occidentalibus hac in causa plurimum differunt[1]. » Si le Christ a laissé à son Église le soin de déterminer la matière et la forme de quelques sacrements, il lui a donné par là même le pouvoir de les modifier; ainsi s'expliquent

1. *De disciplina in admin. sacramenti Paenitentiae*, lib. VIII, cap. XVII, n. 1. Morin, il est vrai, ajoute (cap. XVIII, n. 2) que l'on peut pourtant concilier les faits avec les doctrines scolastiques : « Nulla enim mihi causa necessaria subesse videtur ob quam ab hoc vulgato axiomate recedamus, scilicet immutabiles esse sacramentorum materias et formas, et ubique terrarum easdem prorsus esse in quibuslibet ecclesiis. » Pour justifier son affirmation, il soutient, en particulier, que la formule latine actuelle de l'absolution : *Ego te absolvo* est déprécatoire, car elle contient l'invocation de la Trinité! Elle serait ainsi semblable aux formules anciennes (cap. XVIII, n. 8). De telles explications nous invitent à chercher ailleurs la véritable pensée du savant oratorien.

les changements et les diversités d'usages qui nous sont révélés par l'histoire. Telle forme, une formule déprécatoire d'absolution par exemple, a pu être remplacée validement par une forme indicative, et même, il peut se faire que, pour un même sacrement, l'Église latine ait une forme indicative, tandis que l'Église grecque en a une déprécatoire, et *vice versa* [1].

Un bon nombre de théologiens de la fin du XVIIe siècle et du commencement du XVIIIe, impressionnés par les recherches historiques de Morin, adoptèrent l'opinion du célèbre oratorien [2]. Ce qui achevait de dissiper leurs hésitations, c'était un texte fameux attribué à Innocent IV, que les canonistes ne se lassaient pas de citer, et que Morin, plus que personne, avait su utiliser [3]. Innocent IV affirme que, dans la période apostolique, le rite de l'ordination sacerdotale consistait uniquement dans l'imposition des mains accompagnée d'une prière, et que c'est l'Église qui a institué les autres rites usités dans la suite [4].

Mais l'opinion de Morin ne réunit pas tous les suffrages, tant s'en faut. L'ancienne conception hylémor-

1. Cf. A. VACANT, « Absolution sous forme déprécatoire », *Dict. de Théol.*, I, 244, ss.

2. JEAN DE LUGO (1583-1660), *De Sacramentis in genere*, Disput. II, Sect. V; WITASSE (1669-1716), *De Confirmatione*, Pars I, quaest. 3; TOURNELY (1658-1729), *De Sacramentis in genere*, Quaest. I, art. IV.

3. MORIN, cap. XVII. C'est ce texte qui a porté de Lugo à affirmer que Jésus-Christ n'a pas déterminé « in individuo » la matière et la forme du sacrement de l'ordre, « sed solum voluisse quod conferretur Ordo per aliquod signum sensibile significativum potestatis, quae traditur, et per verba hoc ipsum exprimentia » (*l. c.*).

4. « De ritu apostolico invenitur in epistola ad Timotheum quod manum imponebant ordinandis, et quod orationem infundebant super eos. Aliam autem formam non invenimus abeis servatam. Unde credimus quod nisi essen formae postea inventae, sufficeret ordinatori, dicere : Sis sacerdos; vel alia aequipollentia verba; sed subsequentibus temporibus formas quae servantur, Ecclesia ordinavit. » In capite *Praesbyter*, *De Sacramentis non iterandis* (Commentar).

phiste du sacrement, qu'au lendemain du concile de Trente Suarez avait précisée en l'atténuant un peu, fut reprise et encore adoucie, afin de la concilier avec les faits historiques qu'il n'était plus possible désormais d'oublier, et de l'opposer à l'école de Morin.

Les matières et les formes de tous les sacrements, disait-on, ont été déterminées par le Christ lui-même d'une manière assez précise; aussi sont-elles invariables, et l'Église ne peut y introduire que des modifications légères. Car comment le Christ pourrait-il être l'instituteur des sacrements, s'il n'en a pas déterminé lui-même les éléments essentiels? Quant aux différences que l'histoire découvre entre les rites actuels et les rites anciens, ou entre les rites orientaux et les rites occidentaux, elles ne sont qu'accidentelles. Ce qu'il y a d'essentiel dans les matières des sacrements, ce qui a été déterminé par le Christ, a toujours existé partout; la matière essentielle de l'ordre, par exemple, a été de tout temps l'imposition des mains; la porrection des instruments usitée en Occident, depuis le haut moyen âge, est un rite accidentel. De même, ce qui a été déterminé par le Christ dans les formes des sacrements, c'est-à-dire le sens et non les mots, à l'exception des formes du baptême et de l'eucharistie qui ont été déterminées littéralement, se retrouve partout à toutes les époques. Sous la diversité des formes de la pénitence, de la confirmation et de l'extrême-onction, se remarque un sens fondamental identique, qui est le sens déterminé par le Sauveur lui-même[1].

Les partisans de l'opinion de Morin ne manquaient pas d'objecter qu'il y a peut-être plus qu'une différence de

1. Nous avons exposé cette opinion d'après TOURNELY, *l. c.*, qui ne lui est pas favorable, et DROUIN (1682-1742), *De Sacramentis in genere*, Quaest. 1, cap. 1, § 5, et quaest. 6, § 2, qui l'adopte (MIGNE, *Cursus Theologiae*, t. XX, 1179, 1351).

mot entre une formule d'absolution déprécatoire et une formule indicative et impérative, ou entre la formule latine de la confirmation : *Signo te...* et la formule grecque : *Signaculum doni Spiritus Sancti*. Mais ces objections ne passaient pas pour insolubles ; aussi cette opinion s'est-elle partagé les écoles, au XVIIIe siècle[1], avec celle de Morin.

Elle fut à peu près exclusivement adoptée dans les deux premiers tiers du XIXe siècle. A cette époque, du reste, les travaux historiques du XVIIe et du XVIIIe siècles furent dépréciés ; le sens critique, au moins en France, se perdit. Il n'est donc pas surprenant que l'opinion de Morin ait été quelque peu délaissée. Perrone (†1876), qui a pourtant donné à l'étude des faits la part qui lui convient en théologie, ne se prononce pas en sa faveur[2]. La plupart des manuels de théologie de cette époque, qui n'étaient d'ailleurs que des compendiums des travaux de Suarez et de Billuart, ne pouvaient proposer une doctrine différente de celle des auteurs qu'ils résumaient.

Mais, dans le dernier tiers du XIXe siècle, les études historiques ont pris un essor considérable. Des travaux comme celui de Mgr Duchesne sur les *Origines du culte chrétien*, et ceux de Mgr Batiffol[3] et de M. Vacandard[4] sur la pénitence, et d'autres encore, pour ne parler que de ce qui s'est fait en France, donnent du sacrement une idée dont seule l'opinion de Morin peut vraiment rendre raison.

Au reste, plusieurs théologiens contemporains ont

1. Elle a été admise en particulier par BILLUART (1685-1757), *De Sacramentis in communi*, Dissertatio I, art. V, qui le vulgarisa beaucoup, et par BENOÎT XIV, *De Syn.*, l. VIII, c. X, n. 10.

2. Il n'a pas parlé de la matière et de la forme, ni de sa détermination par le Christ dans son traité *De Sacramentis in genere* (Lovanii 1840).

3. *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 1re série : Les origines de la Pénitence (Paris 1906), pp. 43-223.

4. En particulier dans la *Revue du Clergé français*, 15 novembre 1899-15 septembre 1901.

un enseignement qui ne s'en écarte pas[1], ou qui du moins ne lui est guère opposé[2]. Car ils se rendent compte que : « nisi enim quamdam latitudinem institutionis admittimus, et si omnia, quae materiam formamque spectant, a priori ex quibusdam congruentiis et subtilibus considerationibus definire volumus, in graves incidimus difficultates ex ipsa historia administrationis sacramentorum petitas[3] ».

1. HURTER, *Theolog. dogm. compendium* (Œniponte 1900), tom. III, n. 287 ; TANQUEREY, *Synopsis Theologiae dogmaticae* (1903), tom. II, pp. 197 sq. L'affirmation du concile de Trente, déclarant (Sess. XXI, cap. 2) que l'Église ne peut pas toucher à la « substance des sacrements, » n'est pas une objection décisive : « Nam in materiis et formis illa sola substantiala sunt quae Christus ipse instituit; jamvero si, ut contendimus, nonnisi modo generico quasdam materias et formas determinaverit, substantia earumdem non mutatur per specificam determinationem ab Ecclesia factam, dummodo generica significatio a Christo determinata retineatur. » TANQUEREY, *l. c.*

2. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, Roma 1896, tom. I, p. 34 : Sufficit... ut divina institutio cadat super constitutiva sacramenti sub ratione generali cujusdam signi symbolici, aliunde apti ad certam quamdam significationem sacramentalem (puta significationem traditionis potestatis sacrae) relicta interim competenti auctoritati electione materiae et formae omnino in individuo.

3. HURTER, *l. c.* — S'il est vrai, comme nous le pensons avec plusieurs théologiens, que l'Église ait le pouvoir de déterminer et de modifier les matières et les formes de quelques sacrements, le prêtre doit accomplir très exactement les cérémonies, considérées aujourd'hui comme essentielles, s'il veut administrer les sacrements d'une manière sûrement valable.

CHAPITRE III

L'EFFICACITÉ DES SACREMENTS.

§ I. — La définition du concile de Trente.

Le concile de Trente a défini que les sacrements de la loi nouvelle « contiennent » la grâce qu'ils signifient et la « confèrent à ceux qui n'opposent pas d'obstacles », et que la grâce est « conférée », par les sacrements, *ex opere operato*[1]. Ces décisions sont formulées, par opposition aux erreurs protestantes qu'elles condamnent, à l'aide d'expressions usitées alors dans les écoles et ayant un sens précis. C'est donc dans les écrits contemporains du concile qu'il faut chercher leur interprétation historique.

La formule *ex opere operato* fait antithèse avec la formule *ex opere operantis* : « Omnes catholici opponunt opus operatum operi operantis[2]. » Elle signifie que les sacrements de la loi nouvelle, en tant qu'ils sont des actions extérieures, résultant de l'application validement faite du rite sacramentel au sujet, ont, en vertu

1. *Sess.* VII, *De sacramentis in gen.*, c. 6 : Si quis dixerit sacramenta novae Legis non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre... A. S. — c. 8 : Si quis dixerit per ipsa novae Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam... A. S. — Cfr. G. GOYAU, *Moehler* (Paris 1905), pp. 259, ss.
2. BELLARMIN, *De Sacramentis in gen.*, lib. II, cap. I.

de l'institution divine, une force surnaturelle qui confère la grâce : « Id quod active, et proxime, atque instrumentaliter efficit gratiam justificationis, est sola actio illa externa, quae sacramentum dicitur, et haec vocatur opus operatum, accipiendo passive (operatum) ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quod conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis, a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis, vel suscipientis [1]. » D'après l'enseignement catholique, les sacrements chrétiens sont donc objectivement efficaces ; leur action peut s'exercer, comme cela est évident dans le baptême des enfants, indépendamment des dispositions subjectives du ministre et de celles du sujet.

L'adulte n'est cependant pas dispensé de prêter sa coopération à la réception de la grâce. Des dispositions de foi, de repentir ou autres, lui sont nécessaires, non pour donner au sacrement sa vertu, celle-ci lui est intrinsèque, mais pour ôter les obstacles qui s'opposeraient à l'action sacramentelle. « Dispositiones ex parte subjecti [requiruntur], non ut causae activae : non enim fides et paenitentia efficiunt gratiam sacramentalem, neque dant efficaciam sacramentis, sed solum tollunt obstacula, quae impedirent ne sacramenta suam efficaciam exercere possent [2]. » Le sacrement a donc en lui-même le pouvoir de produire la grâce, c'est en ce sens qu'il la « contient ».

A l'opposé de cette doctrine, les protestants enseignaient que toute l'efficacité des sacrements doit être attribuée à la foi de celui qui les reçoit : « Non sacra-

1. *Ibid.*
2. *Ibid.* Bellarmin compare le rôle des dispositions du sujet adulte à celui de la sécheresse dans la combustion du bois ; la sécheresse du bois est la condition et non la cause de sa combustion. De même, les dispositions du sujet sont la condition *sine qua non* de la production de la grâce, elles n'en sont pas la cause.

mentum, sed fides sacramenti justificat[1]. » Du moment que c'est la foi seule en la miséricorde de Dieu qui justifie, les sacrements ne peuvent être que des moyens d'affermir cette foi, que des gages de véracité de la promesse divine de pardonner les péchés. « Nos... scientes, ubicumque est promissio divina, ibi requiri fidem. Esse utrumque tam necessarium, ut neutrum sine altero efficax esse possit. Neque enim credi potest, nisi adsit promissio, nec promissio stabilitur, nisi credatur, ambae vero si mutuae sint, faciunt veram et certissimam efficaciam sacramentis. Quare efficaciam sacramenti, *citra promissionem et fidem quaerere*, est frustra niti, et damnationem invenire[2]. » Les sacrements sont donc efficaces par les actes intérieurs de celui qui les reçoit, par sa foi en la promesse divine; ils opèrent ainsi *ex opere operantis*, à la manière des rites de l'ancienne loi. Ceux-ci, en effet, d'après l'enseignement courant à l'époque du concile, ne conféraient pas la grâce « citra operantium meritum[3] ».

Le dogme catholique de l'efficacité des sacrements s'est développé avec une logique remarquable et dans un sens tout à fait contraire aux hérésies protestantes. A l'origine, les sacrements sont considérés comme des moyens de rémission des péchés et de sanctification. Puis, une question nouvelle s'est posée dans la controverse baptismale : les sacrements sont-ils tellement efficaces qu'ils produisent leurs effets indépendamment des dispo-

1. LUTHER, *De Captivitate babylonica*, De sacramento baptismi. *M. Lutheri opera*, Ihenae 1557, t. II, p. 287. Cf. CALVIN, *Inst. chrét.* IV, 14-17.

2. LUTHER, *Ibid.* Le système sacramentel protestant et toutes les définitions par lesquels le concile de Trente l'a condamné, seront exposés en leur lieu dans ce chapitre.

3. MELCHIOR CANO (1523-1560), *Relectio de Sacramentis in genere*, Pars quinta. C'est ce « meritum operantis » qui était appelé par les théologiens « opus operantis ». — Per opus operantis intelligunt [catholici] opus bonum, seu meritorium ipsius operantis. BELLARMIN, *l. c.*

sitions subjectives du ministre et de celles du sujet? Le pape saint Étienne contre saint Cyprien et saint Augustin contre les Donatistes ont résolu la question dans le sens de l'affirmative. Il restait à préciser le rapport qui existe entre le rite sacramentel et la grâce produite : est-ce un rapport de causalité ou un simple rapport de concomitance? Ce problème de la causalité des sacrements a occupé les théologiens depuis le XIII[e] siècle jusqu'au concile de Trente. Le concile, bien qu'il n'ait pas employé le concept de cause dans ses définitions, a cependant laissé entendre que les sacrements doivent être considérés comme des causes instrumentales de la grâce. De fait, dans les temps modernes, aucun théologien n'a osé le nier. La pensée chrétienne s'est alors orientée d'un autre côté. Les sacrements sont des causes de la grâce, en sont-ils des causes physiques ou des causes simplement morales? C'est la controverse actuelle, qui est l'aboutissant de cet immense progrès dogmatique, où nous saisissons sur le vif la puissante vitalité de la pensée catholique.

§ II. — L'efficacité des sacrements à l'origine de l'Église.

L'Écriture nous présente les rites chrétiens comme des moyens efficaces de rémission des péchés, de donation de l'Esprit-Saint et de collation des charismes divins.

C'est surtout l'efficacité du baptême qui est mise en relief dans la période apostolique : cela se comprend quand on sait la place prépondérante qu'occupait alors dans les esprits le rite initiateur à la religion chrétienne.

Saint Pierre déclare aux Juifs convertis le jour de la Pentecôte qu'ils doivent faire pénitence et se faire baptiser « au nom de Jésus-Christ en vue de la rémission de

leurs péchés » et qu'ils recevront le don du Saint-Esprit[1]. La pénitence ne suffit plus pour obtenir la rémission des péchés, il faut y joindre le baptême. « Reçois le baptême et purifie-toi de tes péchés, en invoquant le nom » du Christ[2], dira plus tard Ananias à Saul nouvellement converti.

Dans les épîtres de saint Paul, l'efficacité baptismale est exprimée avec une clarté nouvelle; l'expérience de l'Apôtre lui a déjà dévoilé l'action merveilleuse du baptême de Jésus. L'immersion baptismale est le sépulcre où le vieil homme, c'est-à-dire le péché, meurt et est enseveli, et d'où sort l'homme nouveau[3]. La vertu purificatrice du baptême est si grande qu'elle efface tous les péchés, quelque énormes qu'ils soient : « Ne vous y trompez point, dit l'Apôtre aux Corinthiens[4] : ni les impudiques, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les infâmes, ni les voleurs, ni les avares, ni les ivrognes, ni les calomniateurs, ni les rapaces ne posséderont le royaume de Dieu. Voilà pourtant ce que vous étiez, quelques-uns d'entre vous; mais vous avez été lavés[5], mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu. » Cette sanctification et cette justification sont opérées par l'ablution baptismale et par l'Esprit-Saint. Car le rite collateur du Saint-Esprit, qui suit l'ablution, est considéré comme ne faisant qu'un tout moral avec le baptême[6]. Le bain baptismal, qui lave de leurs péchés ceux qui entrent dans la société chrétienne, est le moyen dont le Christ se sert « avec la parole »,

1. *Act.*, II, 38.
2. *Act.*, XXII, 16.
3. *Rom.*, VI, 3-11. Voir plus haut p. 2.
4. *I Cor.*, VI, 9-11.
5. Ἀπελούσασθε... ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Allusion évidente au baptême *in nomine Jesu;* c'est ainsi que le baptême chrétien est désigné dans les écrits apostoliques.
6. C'est au moins une explication probable des nombreux textes qui disent que l'Esprit-Saint est donné par le baptême.

pour purifier son Église, afin qu'elle paraisse devant lui « sans tache ni ride[1] ».

Le chrétien ayant obtenu, par le baptême, la rémission de ses péchés et la sanctification, « marche dans une vie nouvelle[2] » ; il « est une nouvelle créature[3] » et le fils adoptif du Père[4]. L'action du baptême dans l'âme peut donc être considérée comme une action régénératrice, par laquelle l'homme acquiert une nouvelle naissance, la naissance surnaturelle. L'acte générateur est celui qui donne la vie à un être ; le baptême donne la vie spirituelle à l'homme, il est donc, suivant l'expression de saint Paul, « le bain de régénération (λουτρὸν παλιγγενεσίας)[5] ». Le salut s'opère « par le bain régénérateur et le renouvellement du Saint-Esprit, qu'il [Dieu] a répandu sur nous largement par Jésus-Christ notre Sauveur ». Ici, comme plus haut, l'action de l'Esprit-Saint est associée à celle du bain baptismal, dans l'œuvre de la régénération et du renouvellement de l'homme.

Dans l'évangile de saint Jean, l'efficacité régénératrice du baptême est affirmée, par Jésus lui-même, avec une clarté bien supérieure à celle des textes cités jusqu'ici[6]. La comparaison entre la génération charnelle de l'homme et sa génération spirituelle « par l'eau et par l'Esprit », constitue le thème principal de l'entretien de Jésus avec Nicodème. Il y a, en effet, pour l'homme, deux sortes de générations : la génération charnelle, qui a pour principe la chair et qui donne la vie corporelle, et la génération spirituelle, qui a pour principe l'eau et

1. *Eph.*, V, 26.
2. *Rom.*, VI, 4.
3. *Gal.*, VI, 15.
4. *Rom.*, VIII, 15-17.
5. *Tite*, III, 5. Cfr. W. Grimm, *Lexicon Graeco-Latinum in libros N. T.* (Lipsiae 1903), p. 330.
6. *Joan.*, III, 1-8. Cfr. Calmes, *L'Évangile selon saint Jean* (Paris, 1904), pp. 179 ss.

l'Esprit et qui donne la vie surnaturelle. Cette génération spirituelle est absolument indispensable pour entrer dans le royaume de Dieu, puisque celui-ci est tout spirituel : « En vérité, en vérité, je te le dis, si l'on ne naît de l'eau et de l'Esprit, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu[1]. » L'Esprit-Saint est avec l'eau l'agent de cette naissance spirituelle; l'homme est régénéré par deux principes conjoints, l'eau et l'Esprit-Saint. Il n'est pas certain que le Sauveur fasse allusion à la manière dont le monde a été organisé, à l'origine, de l'eau et de l'Esprit de Dieu planant sur elle[2], mais ce rapprochement éclaire assez bien le texte évangélique.

La doctrine de l'efficacité sanctificatrice et régénératrice du baptême est donc fondamentale dans les écrits du Nouveau Testament. Et cette efficacité n'est pas subjective, comme le voudraient les protestants, ni magique, car elle exige la conversion du cœur.

Après l'ablution baptismale, les apôtres imposaient les mains aux nouveaux baptisés, et leur donnaient ainsi l'Esprit-Saint[3]. L'imposition des mains, accompagnée sans doute d'une prière[4], était donc le moyen efficace de la donation du Saint-Esprit : « διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δίδοται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. » Le rite collateur du Saint-Esprit était ordinairement conféré de suite après l'ablution baptismale[5], excepté dans les cas où il n'y avait que des diacres présents[6] : ceux-ci pouvaient baptiser, mais non imposer les mains. La donation de l'Esprit-Saint, résultant de l'imposition des mains, comprenait un effet de sanctification inté-

1. *Joan.*, III, 5.
2. A. Loisy, *Le quatrième Évangile* (Paris 1903), p. 311.
3. *Act.*, VIII, 17, 19; XIX, 6.
4. *Act.*, VIII, 15.
5. *Act.*, XIX, 5-6.
6. *Act.*, VIII, 12, 16.

rieure de l'âme [1], et les charismes ou pouvoirs d'accomplir des actions merveilleuses, comme « parler des langues et prophétiser [2] ». Ces charismes avaient une grande importance dans la période apostolique : c'est pourquoi ils sont considérés comme l'effet principal de l'imposition des mains [3].

Un charisme spécial, celui du gouvernement des églises, mérite une attention particulière. Saint Paul parle à diverses reprises des charismes « qui se rapportent aux services intérieurs des communautés » chrétiennes, tels que la présidence des assemblées des fidèles, la prédication [4]. Saint Timothée était l'un des dépositaires de ce charisme du gouvernement des églises confiées à ses soins, et ce charisme lui avait été conféré par l'imposition des mains de l'Apôtre et du collège des presbytres [5]. L'imposition des mains, qui confère les charismes de gouvernement, était faite, non pas sur les néophytes comme le rite collateur du Saint-Esprit, mais sur les anciens (πρεσβύτεροι) des communautés chrétiennes. C'est à elle que se rattache, comme à son principe essentiel, notre sacrement de l'ordre.

L'une des fonctions de ces presbytres était de prier sur les malades, en les oignant d'huile au nom du Seigneur. Par le moyen de ces onctions accompagnées de la prière, ils guérissaient les fidèles malades, et, s'il y avait lieu, leur remettaient leurs péchés [6]. Le dé-

1. Saint Paul le laisse clairement entendre lorsqu'il parle de l'action de l'Esprit-Saint dans l'âme du baptisé. *Rom.*, V, 5; VIII, 9-28.
2. *Act.*, XIX, 6.
3. Voir la description de ces charismes dans L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église* (Paris, 1906), pp. 47 ss.
4. *I Cor.*, XII, 28; *I Thess.*, V, 12, 13. Duchesne, *op. cit.*, p. 49.
5. *I Tim.*, IV, 14; *I Tim.*, I, 6.
6. *Jacques*, V, 14-15.

veloppement de la doctrine chrétienne précisera l'efficacité de ces onctions des malades, et montrera que cette efficacité est objective, et ne vient pas, exclusivement du moins, du don de guérison qu'un si grand nombre de personnages possédaient dans la période apostolique[1].

Mais le rite qui, avec le baptême, occupait la plus grande place dans le culte chrétien, c'est l'eucharistie. Saint Paul fait allusion à son efficacité pour rendre participant au sacrifice de la croix le chrétien qui mange le pain eucharistique et boit à la coupe de la nouvelle alliance. De même que le juif, en mangeant la chair de la victime immolée, participe au sacrifice qu'il offre, et que le païen, par l'idolothyte, entre en communion avec l'idole, c'est-à-dire avec les démons, ainsi le pain et la coupe eucharistiques rendent le fidèle participant au sacrifice offert par le Christ sur la croix[2].

Dans l'évangile de saint Jean, l'efficacité de l'eucharistie est présentée par le Sauveur sous un jour nouveau et beaucoup plus saisissant. La chair du Christ est une nourriture et son sang est un breuvage[3]. L'eucharistie est la nourriture spirituelle du chrétien ; elle produit dans l'âme des effets analogues à ceux que la nourriture matérielle produit dans le corps. Celle-ci s'assimile au corps et le nourrit. Pareillement, par l'eucharistie Jésus s'unit étroitement au fidèle ; il demeure dans le fidèle et le fidèle demeure en lui ; Jésus communique au fidèle, auquel il s'est uni, la vie qu'il tient du Père[5]. L'eucharistie est ainsi le moyen, souverai-

1. Cf. *I Cor.*, XII, 9, 28.
2. *I Cor.*, X, 14-21 ; Cf. BATIFFOL, *L'Eucharistie*, pp. 13-20.
3. *Joan.*, VI, 56.
4. *Joan.*, VI, 57.
5. *Joan.*, VI, 58.

nement efficace, par lequel le chrétien a la vie éternelle et participera, au dernier jour, à la résurrection glorieuse[1].

L'efficacité de l'eucharistie et celle du baptême ont donc attiré tout spécialement l'attention des esprits dans la période apostolique; ces deux rites, en effet, constituaient, à eux seuls, la part principale du culte chrétien. Le développement postérieur manifestera avec toute la précision désirable l'efficacité des autres rites du christianisme. L'efficacité du rite de la pénitence, de l'exercice du pouvoir de remettre les péchés, confié par Jésus-Christ à ses apôtres et à son Église[2], ne tardera pas, en particulier, à être mise en un relief spécial.

*
* *

Dans les écrits des Pères du IIe siècle, comme dans l'Écriture, c'est surtout l'efficacité du baptême et celle de l'eucharistie qui sont mentionnées, parfois d'une manière très expressive,

Le livre apocalyptique d'Hermas, le *Pasteur*, exprime la nécessité et l'efficacité du baptême par ce beau symbole. Dans l'une de ses visions, Hermas vit une tour qui symbolisait l'Église. Cette tour était en construction et elle se bâtissait sur l'eau[3], parce que, comme cela est expliqué à Hermas, c'est de l'eau du baptême que vient la vie et le salut[4]. Les pierres qui entrent dans la construction de la tour représentent les fidèles de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui composent l'Église[5]. Toutes les pierres qui devaient servir à cons-

1. *Joan.*, VI, 54, 55.
2. *Matth.*, XVI, 19; XVIII, 18 ; *Joan.*, XX, 21-23.
3. *Vis.*, III, 24.
4. *Vis.*, III, 35.
5. Afin de faire partie de la tour et d'entrer ainsi dans le royaume de Dieu, les justes de l'Ancien Testament furent baptisés, dit Hermas, dans le séjour des morts, par les apôtres et les didascales qui y descendirent à cet effet. *Sim.*, IX, 165-7.

truire la tour, sortaient du fond de l'eau sur laquelle la tour était bâtie[1]. Hermas demanda pourquoi. Parce que, lui fut-il répondu, il est nécessaire, pour faire partie de la tour, de passer par les eaux du baptême. Car c'est dans les eaux baptismales que l'homme dépose les péchés de sa vie passée et puise une vie nouvelle, sans laquelle « on ne peut entrer dans le royaume de Dieu ». « Tant que, en effet, l'homme ne porte pas le nom du Fils de Dieu, il est mort. Lorsque, au contraire, il a reçu le sceau[2], il a déposé la mortalité pour reprendre la vie. Ce sceau de Dieu c'est l'eau [du baptême]; on descend donc dans l'eau mort, et on en remonte vivant[3]. » L'efficacité des eaux baptismales pour effacer les péchés et donner la vie surnaturelle, ne peut être exprimée avec plus d'énergie.

Mais Hermas remarque que plusieurs des pierres qui composaient la tour en sont rejetées. Ce sont les fidèles qui ont péché après leur baptême, et qui peuvent de nouveau reprendre leur place dans la tour, s'ils font pénitence[4]. Cette pénitence postbaptismale, concession extraordinaire, sorte de jubilé qu'Hermas n'accorde qu'une seule fois, rend aux pécheurs la grâce de leur baptême. Dieu, en considération de leurs œuvres de repentir, rétablit en eux le « sceau » baptismal qu'ils avaient brisé en péchant[5].

L'épître du pseudo-Barnabé fait allusion à l'efficacité du baptême, dans des termes analogues à ceux du *Pasteur*. L'auteur de cette épître a écrit pour raffermir la foi d'une communauté chrétienne, troublée par

1. *Sim.*, IX, 16[1-2].

2. Σφραγῖδα. Le baptême est appelé σφραγίς dans le *Pasteur*, comme du reste dans la plupart des documents grecs du IIe siècle. Ce mot exprime l'état de sainteté dans lequel l'homme est mis par le baptême.

3. *Sim.*, IX, 36[1-4]. Cf. *Mand.*, IV, 3[1].

4. *Sim.*, IX, 13-14. Cf. TIXERONT, *op. cit.*, pp. 123 ss.

5. *Sim.*, VIII, 6[3].

les doctrines judaïsantes. Afin de réduire à néant les prétentions des faux docteurs, Barnabé s'efforce de démontrer, à l'aide d'une exégèse fortement allégorisante, non seulement que l'Ancien Testament est aboli, mais encore qu'il n'a jamais eu d'autre fin que celle d'annoncer et de préparer le Nouveau. Aussi chaque détail de l'ancienne loi est-il, sous sa plume, la figure de quelque rite de la nouvelle. La passion rédemptrice du Christ et le baptême qui nous y fait participer, ont été à plusieurs reprises prophétisés [1]. Le fleuve qui coule de la droite du sanctuaire, dont parle le prophète Ezéchiel [2], figure le baptême; les beaux arbres qui s'en élèvent, symbolisent les chrétiens sortant pleins de fruits spirituels des eaux baptismales. « Nous descendons, en effet, dans l'eau tout remplis de péchés et de souillures, et nous en sortons chargés de fruits, avec la crainte de Dieu dans le cœur et l'espérance en Jésus dans l'esprit [3]. »

Cette rémission des péchés et ce renouvellement de l'âme par le baptême sont aussi mentionnés par saint Justin [4] et par saint Irénée [5], qui ne font que reproduire la doctrine du quatrième Évangile.

C'est également la doctrine johannine que commentent les auteurs du IIe siècle, quand ils parlent de l'efficacité de l'eucharistie. Le pain et le vin eucharistiques sont le moyen dont dispose le chrétien, pour entretenir en lui la vie surnaturelle qu'il a reçue dans son baptême, et pour assurer la résurrection de sa chair à la fin des temps.

1. XI-XII.
2. XLVII, 12. Barnabé cite le texte d'après les LXX : Un fleuve coulera de la droite [du sanctuaire] et de ses eaux s'élèveront de beaux arbres ; celui qui mangera de leurs fruits vivra éternellement.
3. *Barnabé*, XI[11].
4. *I Apol.*, 61, 66.
5. *Adv. Haer.*, III, 17[2].

Au début du IIe siècle, conformément à l'idéal de sainteté chrétienne propre à l'origine de l'Église, on ne concevait guère que l'on pût retomber dans le péché après le baptême. Le baptisé devait conserver intacte la pureté de son âme, garder, suivant la *IIa Clementis*[1], « pur et immaculé le sceau » de son baptême, s'il voulait éviter les tourments de l'enfer. Cet idéal était bien celui que proposait saint Paul aux premiers chrétiens, quand il leur recommandait avec tant d'insistance de ne plus commettre le péché, auquel ils étaient « morts » par le baptême[2]. Cette idée de la sainteté de vie du baptisé fut même exagérée, au IIe siècle, par certains esprits qui tombèrent dans les excès de l'encratisme[3].

Cette conception si élevée de la vie du chrétien nous permet de comprendre tout le rôle attribué à l'eucharistie, à cette époque, dans la conservation de la sainteté baptismale. C'est elle qui rend le fidèle qui y participe « incorruptible » au milieu du monde, « immortel » malgré toutes les causes de mort dont il est environné. Elle est, suivant saint Ignace d'Antioche, « un remède d'immortalité, un antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre toujours en Jésus-Christ[4] ». Cette même idée se retrouve dans un document encratite de cette époque, les *Acta Thomæ :* Seigneur, dit l'apôtre en bénissant le pain eucharistique, « fais de ce pain le pain de vie, pour que ceux qui en mangeront restent incorruptibles : Toi qui as daigné permettre qu'ils reçoivent ce don, daigne permettre qu'ils participent à

1. VIII, 6; VI, 9. Cette conception de la sainteté de la vie du baptisé se trouve généralement dans la littérature de cette époque, dans le *Pasteur* d'Hermas en particulier. *Mandat.,* IV, 32.
2. *Rom.*, VI, 1-14. Cf. *Hebr.*, VI, 4-8.
3. L. DUCHESNE, *Hist. Anc. de l'Église,* pp. 514 ss.
4. *Ephes.*, XX, 2.

ton royaume, qu'ils demeurent toujours immaculés en cette vie, afin que demeurant tels ils reçoivent ces immortels et grands bienfaits[1] ».

L'eucharistie n'est pas seulement efficace pour conserver la vie de l'âme, elle l'est aussi pour assurer l'immortalité du corps par la résurrection. Ce point a été particulièrement mis en relief par les auteurs du IIe siècle, qui avaient à démontrer aux hérétiques le dogme de la résurrection de la chair. Saint Ignace, dans le texte cité plus haut et dans d'autres encore[2], n'a pas seulement en vue les effets de l'eucharistie sur l'âme, il entend parler de l'immortalité de l'homme tout entier.

Mais c'est surtout saint Irénée, le grand adversaire des Gnostiques, qui insiste sur ce principe de résurrection déposé dans nos corps par la chair et le sang du Sauveur. D'après les Gnostiques qu'il combat, il y a un antagonisme en nous entre la chair et l'esprit : celui-ci seul peut participer au salut ; la chair, elle, principe essentiellement mauvais, est vouée à la perdition. Or « comment peuvent-ils dire, riposte saint Irénée, que la chair est destinée à la corruption et ne participe pas à la vie, elle qui est nourrie du corps du Seigneur et de son sang[3]? » L'eucharistie dépose dans nos corps un principe d'incorruptibilité, qui les ressuscitera au moment voulu. « De même que le pain qui vient de la terre, lorsqu'il a reçu l'invocation de Dieu, n'est plus du pain ordinaire, mais l'eucharistie, composée de deux éléments, l'un terrestre, l'autre céleste, ainsi nos corps, ayant reçu l'eucharistie, ne sont plus corruptibles, ils ont l'espoir de la résurrection pour l'éternité[4]. »

1. Citation de Mgr Batiffol, *Les origines de la Pénitence, Études d'Histoire et de Théologie positive*, 1re série, Paris 1906, p. 46.
2. Cf. *Smyrn.*, VII, 1.
3. *Adv. Haer.*, IV, 185.
4. *Ibid.*; cf. V, 23.

Tertullien, quelques années plus tard, se servait d'un argument analogue pour démontrer aux Valentiniens et aux Marcionites le dogme de la résurrection. La chair ressuscitera, dit-il, parce qu'elle est la condition essentielle du salut; c'est par son intermédiaire que l'âme est sanctifiée, en particulier dans la réception des sacrements de l'initiation chrétienne, au nombre desquels se trouve l'eucharistie : « Aucune âme ne peut se sauver, si elle n'a eu la foi tandis qu'elle était dans la chair : la chair est donc la condition essentielle du salut. De plus, lorsqu'une âme est consacrée à Dieu, c'est la chair qui rend cette consécration possible. C'est la chair, en effet, qui est lavée pour que l'âme soit purifiée; c'est la chair qui est ointe pour que l'âme soit consacrée; c'est la chair qui est signée pour que l'âme soit armée; c'est la chair qui est couverte par l'imposition des mains pour que l'âme soit éclairée par l'Esprit; c'est la chair qui se nourrit du corps et du sang du Christ pour que l'âme soit engraissée de Dieu (caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur). On ne peut donc pas séparer dans la récompense celles que l'œuvre du salut unit[1]. »

Cette affirmation si saisissante de l'efficacité des rites du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie nous avertit que nous sommes en présence d'une doctrine déjà notablement développée. Avec Tertullien, en effet, apparaissent les premières spéculations sur l'efficacité des sacrements.

§ III. — Les premières spéculations sur l'efficacité des sacrements. Tertullien et Origène.

C'est dans son traité *Du Baptême* que Tertullien expose sa conception de l'efficacité du rite baptismal. Cet

1. *De Resurr. carnis*, 8.

ouvrage est destiné à instruire les catéchumènes et à prémunir la foi des fidèles contre les doctrines hérétiques d'une certaine Quintilla. A cette fin, Tertullien va rechercher les « raisons » des traditions chrétiennes, afin de les opposer aux insinuations perfides de la « vipère » hérétique.

Les effets du baptême sont ceux que nous avons déjà mentionnés si souvent. Le sacrement efface les péchés commis « pendant le temps de notre aveuglement » ; les péchés sont des souillures qui s'attachent à l'âme, et que les eaux baptismales font disparaître[1]. Avec les fautes, la peine aussi est enlevée. Le baptême, en effaçant les péchés, délivre le baptisé de la mort et lui rend la ressemblance divine que Dieu avait donnée au premier homme[2]. Le baptême nous met ainsi sur le chemin de la vie éternelle, et nous donne une nouvelle naissance : nous naissons, en effet, dans l'eau à l'exemple de l'ἰχθύς divin, Jésus-Christ[3].

Mais la partie la plus originale de la doctrine de Tertullien est celle qui se rapporte au mode d'efficacité du baptême[4]. C'est l'efficacité de l'eau baptismale que paraît avoir surtout niée Quintilla, sous prétexte que cette efficacité est incompréhensible. Comment un misérable élément comme l'eau pourrait-il donner le salut[5] ? O méprisable incrédulité ! s'écrie le vigoureux Africain ; n'est-ce pas le propre de l'action divine de joindre la puissance à la simplicité ? Dieu a réellement donné à l'eau cette efficacité merveilleuse, à laquelle on refuse de croire.

Les raisons invoquées par Tertullien, pour le démontrer, vont devenir classiques. Toutes les eaux, à l'origine du monde, lorsque l'Esprit-Saint planait sur

1. *De bapt.*, 4.
2. *De bapt.*, 5.
3. *De bapt.*, 1.
4. Cf. D'Alès, *La Théologie de Tertullien*, pp. 333 ss.
5. *De bapt.*, 2.

elles, ont reçu le pouvoir de « servir au sacrement de la sanctification ». C'est pourquoi, toute eau peut être employée dans le baptême, eau de mer ou d'étang, eau de fleuve ou de fontaine, etc... Mais, pour que les eaux, ainsi destinées au baptême dès l'origine, aient la vertu de sanctifier, il faut que Dieu soit invoqué. Sitôt que cette invocation de Dieu est faite, un esprit descend du ciel, comme autrefois l'ange de la piscine de Bethsaïde (*Joan.*, V, 4), se repose sur les eaux et les sanctifie. Celles-ci sanctifiées de la sorte « absorbent » le pouvoir de sanctifier [1]. La vertu de sanctifier se matérialise en quelque sorte et devient intrinsèque à l'eau. Les partisans de la causalité physique des sacrements ne manqueront pas de s'appuyer sur ce passage.

Cette invocation de Dieu, qui rend l'eau efficace, est-elle la formule trinitaire qui accompagne l'ablution, ou la prière de bénédiction de l'eau baptismale? C'est, semble-t-il, la prière de bénédiction de l'eau [2]. Dans la suite, à partir de saint Cyprien, les auteurs enseigneront que la « sanctification » de l'eau baptismale est faite par la bénédiction des piscines, immédiatement avant l'administration du baptême [3].

L'ablution matérielle, opérée sur le corps par les eaux sanctifiées, agit donc sur l'âme et la purifie. Pareillement, l'onction sainte que reçoit le néophyte après le bain baptismal, est spirituellement profitable à son âme [4].

1. *De bapt.*, 4 : Omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato Deo. Supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt... Igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum, et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur. Cf. cap. 5.

2. Il n'est pas douteux que, pour Tertullien, le baptême s'administre au nom des trois personnes divines : *De bapt.*, 13; *Adv. Prax.*, 26. Mais il n'est pas certain qu'il ait en vue la formule baptismale, lorsqu'il parle de cette « invocation de Dieu » par laquelle les eaux sont sanctifiées.

3. Voir plus haut, pp. 52 ss.

4. *De bapt.*, 7.

L'imposition des mains qui suit, accompagnée de la bénédiction et de l'invocation de l'Esprit-Saint, fait descendre cet Esprit dans le baptisé.

Mais quelque efficace que soit le rite baptismal pour purifier et sanctifier, il ne dispense cependant pas le catéchumène de faire une sérieuse pénitence préalable à son baptême. De tout temps, d'ailleurs, l'Église a exigé des candidats au baptême une sincère pénitence de leurs péchés[1]. D'après la *Didaché*, on doit se préparer au baptême par un jour ou deux de jeûne; le ministre et d'autres personnes encore, si c'est possible, doivent jeûner également[2]. Saint Justin est encore plus explicite. Pour être admis au baptême, dit-il, il faut croire à la vérité de la doctrine chrétienne, promettre de vivre selon cette doctrine, prier et demander à Dieu, dans le jeûne, la rémission de ses péchés[3]. A l'époque de Tertullien, cette préparation au baptême était organisée, et constituait ce que l'on appelle le catéchuménat. C'est aux catéchumènes précisément que s'adresse le *De paenitentia*, où se trouve la doctrine pénitentielle du prêtre africain. La première partie du livre (1-6) traite de la pénitence qu'il faut faire avant le baptême. Cette pénitence, exigée du catéchumène, est si parfaite[4] et a une telle efficacité dans la purification du pécheur que l'on serait tenté de croire le baptême inutile[5]. Telle n'est pourtant pas la pensée de Tertullien. S'il exige une conversion si rigoureuse avant de laisser descendre dans les eaux baptismales,

1. *Act.*, II, 38.
2. *Didaché*, VII, 4.
3. *I Apol.*, 61.
4. La description de cette pénitence est faite dans le *De baptismo*, 20.
5. *De paenit.*, 6 : Lavacrum illud obsignatio est fidei, quae fides a paenitentiae fide incipitur et commendatur. *Non ideo abluimur ut delinquere desinamus, sed quia desiimus jam corde loti sumus.* Haec enim prima audientis intinctio est, metus integer. — Il ne faut pas oublier, pour apprécier cette doctrine, que Tertullien n'avait pas notre distinction entre la contrition et l'attrition.

c'est pour avoir l'assurance qu'on ne retombera plus dans le péché une fois baptisé[1]. L'Église ne doit se composer que de saints !

Cependant, si l'on a le malheur de pécher après son baptême, il y a une « seconde planche de salut », une « seconde pénitence », à laquelle on peut avoir recours, mais une seule fois dans sa vie[2]. Hermas parlait de cette seconde pénitence comme d'une faveur exceptionnelle et transitoire. Tertullien la présente comme une institution permanente, et en fait une description détaillée[3]. La série des actes extérieurs qui constituent la pénitence postbaptismale, s'appelle exomologèse. Le premier de ces actes est la confession des péchés,[4] le deuxième est la satisfaction qui suit l'aveu[5], celle-ci toujours publique, le troisième, enfin, est l'intervention de l'Église dans la rémission des péchés. C'est ce dernier acte qui nous intéresse spécialement, puisque nous traitons de l'efficacité des sacrements. Tertullien, à la différence d'Hermas, signale nettement cette intervention de l'Église dans la rémission des péchés : l'Église ne se contente pas de proposer le pardon, elle le confère. Dans le *De paenitentia*, il est vrai, cette intervention de l'Église n'est pas présentée comme un acte d'absolution de l'évêque, mais comme une prière, faite par les fidèles, pour obtenir de Dieu le pardon du pécheur. Cette prière d'ailleurs est infailliblement efficace, car les fidèles sont l'Église, l'Église c'est Jésus-Christ et Jésus-Christ est toujours exaucé par son Père :

1. *De paenit.*, 6 ; *De bapt.*, 20.
2. *De paenit.*, 7.
3. *De paenit.* 7-12. Sur la doctrine pénitentielle de Tertullien, voir Tixeront, *op. cit.*, pp. 364 ss. ; Batiffol, *op. cit.*, pp. 69 ss. ; D'Alès, *op. cit.*, pp. 339, ss.
4. *De paenit.*, 9.
5. *De paenit.*, 9.

« Ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Æque illi cum super te lacrymas agunt, Christus patitur, Christus Patrem deprecatur. Facile impetratur semper, quod Filius postulat[1]. » Il est impossible de ne pas reconnaître à cette prière de l'Église une réelle efficacité pour obtenir de Dieu le pardon des péchés.

Dans le *De pudicitia,* Tertullien est le témoin d'une doctrine beaucoup plus précise. Il nous apprend que le dépositaire du pouvoir de remettre les péchés, c'est l'évêque [2], qu'à Rome le pape Calliste usait de son pouvoir pour remettre les péchés d'adultère et de fornication : « Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto[3] », et qu'il justifiait sa conduite en alléguant le pouvoir des clés, remis par le Christ à saint Pierre et à ses successeurs[4].

L'Église tient en effet du Christ le pouvoir de remettre les péchés, mais elle a usé partiellement de ce pouvoir à l'origine. A l'époque de Tertullien, elle refusait de pardonner trois sortes de péchés : l'apostasie, la fornication ou l'adultère, et le meurtre; le pardon de ces fautes était réservé à Dieu. Le pape Calliste adoucit cette discipline, et accorda le pardon aux péchés charnels. C'est cette mesure indulgente que Tertullien, devenu montaniste, condamne avec tant de véhémence dans le *De pudicitia.* A la pratique de l'évêque de Rome il oppose la théorie montaniste. Dieu seul peut remettre les péchés *ad mortem,* c'est-à-dire l'apostasie, les péchés d'adultère et de fornication, et le meurtre. L'Église a, il est vrai, le pouvoir de les remettre, mais elle ne doit pas user de ce pouvoir, et, dans le cas où elle voudrait

1. *De paen.*, 10.
2. *De pudic.*, 18.
3. *De pudic.*, 1.
4. *De pudic.*, 21.

en user, elle le ferait non par les évêques, mais par les hommes spirituels, par les prophètes, auxquels le charisme de la rémission des péchés a été accordé [1]. Tertullien voulait ainsi soustraire à la hiérarchie ecclésiastique, au profit de l'illuminisme montaniste, le pouvoir de remettre tous les péchés. Le pape Calliste, au contraire, affirma par ses actes que seule cette hiérarchie en est dépositaire et peut en user comme bon lui semble.

Ce double résultat fut encore accentué, quelques années plus tard, dans la réconciliation des *lapsi* et dans la crise novatienne [2]. Les protestations de saint Cyprien contre les prétentions des confesseurs et martyrs de réconcilier les *lapsi* avec l'Église et de les faire admettre à la communion « sans pénitence préalable, sans exomologèse et sans imposition de la main de l'évêque » [3], montrent bien la claire conscience qu'avait alors l'Église, que le pouvoir de remettre les péchés réside uniquement dans sa hiérarchie. Et ce pouvoir de remettre les péchés est illimité, puisque le pape Cornélius, marchant sur les traces de Calliste, décida que l'on absoudrait les *lapsi* du crime d'apostasie [4] : décision qui occasionna le schisme novatien, de même que celle du pape Calliste avait soulevé les protestations de Tertullien montaniste.

De toutes ces discussions du IIIe siècle relatives à la pénitence, se dégage un fait : celui de la croyance de tous à l'efficacité du pardon accordé par l'Église. Les Montanistes refusaient d'admettre que ce pouvoir de pardonner résidât dans la hiérarchie ecclésiastique ; les Novatiens prétendaient que ce pouvoir est limité, mais

1. *De pudic.*, 21. Parmi les rigoristes se trouvait aussi HIPPOLYTE, *Philosoph.*, IX, 11.
2. Cf. TIXERONT, pp. 373-380 ; BATIFFOL, pp. 111 ss.
3. *Ep.* XVI, 2, etc.
4. S. CYPRIEN, *Ep.* LXVII, 6.

personne n'en contestait la valeur. La pénitence est un second baptême; quand on s'y est soumis, on a recouvré devant Dieu son innocence.

*
* *

Ce n'est pas seulement en Occident que le pardon accordé par l'Église aux péchés commis après le baptême est considéré comme efficace; nous trouvons la même croyance en Orient, en particulier à Alexandrie. Origène affirme que la fonction de remettre les péchés est réservée aux ministres de l'Église, surtout aux évêques : « Israelista, si peccet, id est laicus, ipse suum non potest auferre peccatum : sed requirit levitam, indiget sacerdote, imo potius et adhuc horum aliquid eminentius quaerit : pontifice opus est, ut peccatorum remissionem possit accipere[1]. » Toutefois, les ministres de l'Église ne doivent pas pardonner les *crimina mortalia*, c'est-à-dire l'idolâtrie, l'adultère et la fornication, et l'homicide [2]. A Alexandrie, comme à Carthage au temps de Tertullien, ces péchés étaient réservés à Dieu.

La doctrine d'Origène sur l'efficacité du baptême et de l'eucharistie est plus précise. Si le baptême purifie l'âme et la lave de toutes ses souillures, c'est grâce à « la puissance de l'invocation de l'adorable Trinité[3] ». L'ablution tient de cette invocation toute sa vertu. C'est aussi la parole prononcée sur le pain, c'est-à-dire le récit de l'institution et l'épiclèse, qui donne à l'eucharistie l'effet sanctifiant qu'elle produit dans le communiant bien préparé, et sur la nature duquel Origène ne s'explique pas[4]. Ces principes relatifs à l'efficacité du baptême

1. *In Numeros*, hom. X, 1; *P. G.*, XII, 635.
2. *De oratione*, 28; *P. G.*, XI, 529.
3. *In Joan.*, VI, 17; *P. G.*, XIV, 257.
4. *In Matth.*, XI, 14; *P. G.*, XIII, 949. — D'après Clément d'Alexandrie, l'eucharistie est un aliment et un breuvage qui confèrent l'immortalité. *Quis dives*, 23. C'est la même doctrine que celle des auteurs du second siècle, exposée plus haut.

et de l'eucharistie seront repris et développés par les auteurs des siècles suivants.

§ IV. — Le rôle du ministre et celui du sujet dans l'efficacité des sacrements.

Trois agents concourent à la production des effets des sacrements : le ministre, le sujet et le rite. Quel est le rôle propre à chacun d'eux? La pénitence est exigée du candidat au baptême; dans quelle mesure est-elle nécessaire pour que le sacrement soit valable? Et s'il arrive que le sacrement soit conféré par un hérétique ou simplement par un indigne, ne doit-il pas être considéré comme nul? Jusqu'ici personne n'a traité ces questions. Il est pourtant nécessaire de les résoudre, pour que le dogme de l'efficacité puisse progresser. La controverse baptismale au temps de saint Cyprien, et plus tard les discussions de saint Augustin avec les Donatistes vont obtenir ce résultat; aussi leur importance dans l'histoire de la théologie sacramentaire est-elle capitale.

a. — La controverse baptismale. Saint Cyprien et le pape saint Étienne[1].

Un ministre hérétique peut-il conférer un baptême valable? Tel est le problème qui se posait à la conscience chrétienne dans la première moitié du

1. Cf. TIXERONT, pp. 392-403; DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Église*, pp. 419-432; HÉFÉLÉ, *Histoire des Conciles* (trad. française), tom. I, pp. 98-115. Nous nous sommes attaché uniquement au côté doctrinal de la controverse qui seul nous intéresse ici.

IIIe siècle. Ce problème ne s'était pas posé plus tôt, car auparavant il n'y avait pas de secte hérétique totalement séparée de l'Église, organisée et administrant les sacrements dans son sein; il n'y avait que des hérétiques plus ou moins isolés et dissimulés parmi les fidèles. Lorsque ces hérétiques se convertissaient et revenaient à la vraie foi, il n'y avait pas lieu de se demander ce que valait leur baptême, puisque celui-ci leur avait été administré dans l'Église véritable; on les soumettait simplement à la pénitence.

Mais, vers la fin du deuxième siècle, le Marcionisme et un peu plus tard le Montanisme formèrent des églises indépendantes, qui baptisaient leurs adeptes. Or il arriva que plusieurs de ceux qui avaient été baptisés dans l'hérésie abandonnèrent leur secte, et demandèrent à entrer dans l'Église catholique. Ce fut alors qu'on se demanda ce qu'il fallait penser de la valeur du baptême conféré dans les sectes hérétiques. Devait-on considérer comme suffisante l'initiation chrétienne que ces convertis avaient reçue dans l'hérésie, et les admettre immédiatement dans l'Église catholique, ou bien fallait-il la considérer comme nulle, traiter ces convertis comme des païens et tout recommencer? C'est sous cette forme toute pratique que le problème de la valeur du baptême des hérétiques se posait.

Les premières solutions données furent également pratiques ; ce ne fut que le conflit des usages qui fit de cette question, surtout disciplinaire à l'origine, une question de doctrine et de principe.

Deux usages, en effet, furent adoptés.

A Rome, à Césarée de Palestine et aussi à Alexandrie on admettait comme valable le baptême conféré dans une secte hérétique, pourvu que le rite essentiel eût été respecté. On se contentait de réconcilier les hérétiques avec l'Église par l'imposition des mains et par l'onction

d'huile, la *consignatio*[1]. En Afrique, principalement à Carthage, et dans les églises de Syrie et d'Asie Mineure, on considérait, au contraire, comme sans valeur le baptême conféré dans l'hérésie; l'initiation chrétienne célébrée dans l'hérésie était regardée comme nulle et devait être totalement réitérée.

Cette divergence causa en 256 un débat violent entre le pape saint Étienne et saint Cyprien, évêque de Carthage, débat qui fit entrer la question dans sa phase doctrinale. L'examen de la thèse et des arguments des deux partis va nous faire saisir sur le vif l'état de la doctrine sacramentaire au milieu du IIIe siècle, et nous montrer comment le dogme de l'efficacité objective du baptême s'est dégagé de toutes ces discussions pour triompher définitivement.

*
* *

La thèse de saint Cyprien était celle qu'avait déjà défendue Tertullien dans un traité *Du Baptême,* vers l'an 200. La principale raison invoquée par Tertullien pour rejeter l'initiation chrétienne célébrée par les hérétiques est tirée de l'unité du baptême. Il n'y a qu'un baptême, suivant l'enseignement de l'Évangile et de Paul, de même qu'il n'y a qu'un Dieu et qu'une Église dans le ciel. Les hérétiques, étrangers à la communion catholique, n'ont ni notre Dieu, ni notre Christ, ni notre baptême. S'ils n'ont pas notre baptême, ils n'en ont donc point, autrement il faudrait dire qu'il y a deux baptêmes[2]. Aussi celui qui a été baptisé dans une secte hérétique doit-il être considéré comme un païen, et même comme moins qu'un païen[3].

1. Le rite réconciliateur des hérétiques était le même que celui de la confirmation : SAINT CYPRIEN, *Ep.* LXXIII, 6; Cf. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, chap. IX, § 5.
2. *De bapt.*, 15.
3. *De pudic.*, 19.

Saint Cyprien reprend cet argument et le féconde par sa doctrine ecclésiologique si riche. L'auteur du *De catholicae ecclesiae unitate* était tout à fait à même de comprendre et d'amplifier l'argumentation de Tertullien. Il n'y a qu'un baptême de même qu'il n'y a qu'une Église, qu'un seul Dieu et qu'un seul Christ, et ce baptême unique ne se trouve que dans l'unité de l'Église. Rompre avec l'unité de l'Église, c'est donc rompre avec le baptême, le sacrement de l'unité : « Traditum est enim nobis quod sit unus Deus et Christus unus et una spes et fides una et una ecclesia et baptisma unum non nisi in una ecclesia constitutum, a qua[unitate] quisque discesserit cum haereticis necesse est inveniatur, quos dum contra ecclesiam vindicat, sacramentum divinae traditionis impugnat. Cujus unitatis sacramentum expressum videmus etiam in cantico canticorum ex persona Christi dicentis : *hortus conclusus, soror mea, sponsa, fons signatus, puteus aquae vivae, paradisus cum fructu pomorum* [2]..... Sententiam nostram non novam promimus, sed jam pridem ab antecessoribus nostris statutam... censentes scilicet et pro certo tenentes neminem baptizari foris extra ecclesiam posse, cum sit baptisma unum in sancta ecclesia constitutum [3]. »

D'ailleurs, admettre quelque valeur au baptême des hérétiques, ce serait méconnaître le rôle de l'Église dans la rémission des péchés et dans la dispensation des bienfaits célestes, rôle que saint Cyprien exagère au détriment du rite sacramentel. Comment le baptême des hérétiques pourrait-il remettre les péchés et donner la grâce, alors que cette rémission ne saurait avoir lieu

1. La thèse des rebaptisants, ainsi que leurs arguments, sont exposés dans les lettres de saint Cyprien (LXIX-LXXIV, édit. Hartel), et dans la lettre de Firmilien de Césarée de Cappadoce (LXXV).

2. *Ep.* LXXIV, 11. Cf. *De cathol. eccl. unit.*, 11.

3. *Ep.* LXX, 1. Cf. LXXI, 1.

en dehors de l'Église? Loin de remettre les péchés, les hérétiques les multiplient. Comment l'hérésie engendrerait-elle des enfants au Christ, puisqu'elle n'est pas son épouse, fonction réservée à la véritable Église? Elle ne peut qu'engendrer des enfants au démon : « Quomodo baptizans dare alteri remissam peccatorum potest?... Intelligimus remissionem peccatorum non nisi in ecclesia dari, apud haereticos autem ubi ecclesia non sit non peccata dimitti[1]... Si autem in lavacro id est in baptismo est regeneratio, quomodo generare filios Deo haeresis per Christum potest quae Christi sponsa non est? Ecclesia est enim sola quae Christo conjuncta et adunata spiritaliter filios generat, eodem apostolo rursus dicente : *Christus dilexit Ecclesiam et se ipsum tradidit pro ea ut eam sanctificaret, purgans eam lavacro aquae.* Si igitur haec est dilecta et sponsa quae sola a Christo sanctificatur et lavacro ejus sola purgatur, manifestum est haeresim, quae sponsa Christi non sit nec purgari nec sanctificari lavacro ejus possit, filios Deo generare non posse[2]... Vitae fonte deserto vitalis et salutaris aquae gratiam pollicentur [haeretici]. Non abluuntur illic homines sed potius sordidantur, nec purgantur delicta sed immo cumulantur. Non Deo nativitas illa sed diabolo filios generat[3]. » Au surplus, comment le baptisé hérétique, qui n'a pas la foi de l'Église, pourrait-il recevoir la grâce et obtenir la rémission de ses péchés[4]?

Dans son argumentation, saint Cyprien confond complètement la validité du baptême avec sa réception fructueuse, et cette confusion explique sa bonne foi. Il est très vrai, en effet, que le baptême, reçu dans l'hérésie

1. *Ep.* LXX, 1, 2.
2. *Ep.* LXXIV, 6.
3. *De cathol. eccl. unit.*, 11.
4. *Ep.* LXXIII, 4, 17, 18.

par un sujet mal disposé — on ne supposait jamais alors l'existence de la bonne foi dans l'hérétique — ne remet pas les péchés et ne donne pas la grâce. Mais un baptême infructueux, même en dehors de l'Église, peut être cependant valable, peut produire le *caractère*, comme dira plus tard saint Augustin. Mais au milieu du IIIe siècle ces distinctions n'étaient pas faites ; le dogme de l'efficacité n'avait encore été l'objet d'aucune analyse précise.

Au reste, saint Cyprien était incapable de trouver et même de comprendre ces distinctions, car sa conception de l'efficacité du baptême leur est diamétralement opposée : elle implique la négation de la valeur objective des sacrements. Si le baptême hérétique n'est pas valable, c'est non seulement parce que, en dehors de l'Église, la rémission des péchés et la dispensation de la grâce ne sauraient avoir lieu, c'est aussi parce qu'en définitive sa valeur dépend des dispositions subjectives du ministre, de sa foi et même de sa sainteté, comme l'affirme l'évêque de Carthage allant jusqu'au bout de sa pensée. Personne, dit-il, ne peut donner ce qu'il n'a pas ; comment celui qui n'a pas la vraie foi, ni la grâce, ni l'Esprit-Saint pourrait-il y faire participer les autres ? « Quis autem potest dare quod ipse non habeat, aut quomodo potest spiritalia gerere qui ipse amiserit Spiritum Sanctum ? Et idcirco baptizandus est et innovandus qui ad Ecclesiam rudis venit, ut intus per sanctos sanctificetur[1]. »

D'autre part, la « sanctification » des piscines baptismales est indispensable pour que l'eau ait la vertu de purifier : « Oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur abluere [2]. » Mais « comment serait-il capable de purifier et de sanctifier l'eau, celui qui est

1. *Ep.* LXX, 2.
2. *Ep.* LXX, 1.

impur et qui ne possède pas l'Esprit-Saint[1] ? » Les hérétiques sont donc dans l'impuissance de sanctifier les éléments des sacrements, l'eau du baptême, l'huile, le pain eucharistique. Aussi, en dehors de l'Église on ne saurait trouver ni baptême, ni eucharistie, ni confirmation[2], ni ordination, ajoute Firmilien, évêque de Césarée[3], dont les idées sont de tout point semblables à celles de l'évêque de Carthage.

Après tout enfin, les adversaires de la rebaptisation, eux-mêmes, reconnaissent que la confirmation des hérétiques est nulle, puisqu'ils réitèrent l'imposition des mains et la *consignatio* pour donner l'Esprit-Saint à l'hérétique converti. Pourquoi traiter différemment les deux sacrements par lesquels nous renaissons de l'eau et de l'Esprit? Si le rite collateur du Saint-Esprit n'est pas considéré comme valable chez les hérétiques, le baptême ne doit pas l'être davantage [4].

La thèse des rebaptisants, appuyée sur des arguments en apparence très solides, défendue par des personnages jouissant d'une autorité morale considérable, devait humainement parlant triompher. La pensée chrétienne s'est cependant orientée dans un autre sens, grâce à l'action surnaturelle de l'Esprit-Saint, qui guide l'Église et l'empêche d'errer à ce moment décisif où elle prend conscience de la vérité révélée. Dans la querelle baptismale, cette action divine se manifeste d'une manière en quelque sorte sensible, tant les chances humaines de succès paraissaient peu être du côté de l'Église romaine.

A la conception de l'efficacité des sacrements de saint Cyprien et de Firmilien le pape saint Étienne en oppose

1. *Ep.* LXX, 1.
2. *Ep.* LXX, 2.
3. *Ep.* LXXV, 7.
4. SAINT CYPRIEN, *Ep.* LXXIV, 5; *Sententiae episcoporum*, 5 (HARTEL, I, p. 439).

une autre qui a son fondement dans l'usage immémorial de l'Église romaine, et qui suppose l'objectivité de la valeur du baptême. Il ne faut pas, dit le pape, rebaptiser les hérétiques qui se convertissent à l'Église catholique, mais se contenter, suivant la coutume, de leur imposer les mains pour la pénitence[1]. Tel est l'usage que nous avons reçu des apôtres, c'est celui que nous suivons[2]. Car, dans le baptême, il ne faut pas considérer la valeur du ministre, mais la puissance de l'invocation de la Trinité[3]. L'invocation de la Trinité et du nom de Jésus est capable par elle-même de produire la « sanctification du baptême[4] ». L'efficacité objective du rite baptismal, indépendante de la foi du ministre, est ainsi affirmée et par la pratique de l'Église romaine et par les réponses du pape. Le rôle du ministre, dans le baptême, consiste à accomplir les cérémonies essentielles.

Mais les réponses du pape, telles au moins qu'elles sont rapportées par saint Cyprien et par Firmilien, sont bien imprécises et prêtent le flanc à plus d'une objection. Le baptême est-il tellement efficace « ut quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit consequatur statim gratiam Christi[5] »? Les dispositions du sujet sont-elles inutiles à la production de la grâce, et ne serait-ce pas le cas de distinguer la réception valide du baptême de sa réception fructueuse?

L'auteur du *De rebaptismate*, qui a pris la plume pour défendre le parti de saint Étienne et pour réfuter les objections des rebaptisants, va ébaucher cette distinction. Il le

1. SAINT CYPRIEN, *Ep.* LXXIV, 1.
2. *Ep.* LXXIII, 13.
3. *Ep.* LXXV, 9 ; cf. LXXIV, 5.
4. *Ep.* LXXV, 18, 9. L'auteur du *De rebaptismate* insiste aussi beaucoup sur la puissance des noms divins pour démontrer la validité du baptême des hérétiques.
5. *Ep.* LXXV, 18 ; LXXIV, 5.

fait en résolvant une objection des rebaptisants, qui lui paraissait particulièrement sérieuse : la voici, nous l'avons simplement signalée plus haut.

La régénération baptismale se fait par l'eau et par l'Esprit, d'après l'Écriture ; l'eau ne peut la produire sans l'Esprit, ni l'Esprit sans l'eau. C'est pourquoi cette régénération est opérée conjointement par les deux sacrements de baptême et de confirmation. Ce dernier sacrement, de l'aveu de tous, n'étant pas valable chez les hérétiques, la régénération baptismale n'est donc pas possible chez eux, et leur baptême est nul[1].

L'auteur du *De rebaptismate* répond que la régénération de l'eau peut être séparée de celle de l'Esprit ; l'une peut exister sans l'autre, et c'est ce qui a lieu dans le baptême des hérétiques[2]. Grâce à la vertu de l'invocation du nom de Jésus, l'immersion hérétique est valable et commence l'œuvre de la régénération ; il ne faut donc pas la renouveler[3]. Mais la régénération n'est complètement opérée que par le « baptême dans l'Esprit-Saint », dans lequel « réside notre salut », et qui ne peut être conféré en dehors de l'Église. C'est pourquoi l'hérétique, baptisé dans l'hérésie, ne peut se sauver qu'à la condition de renoncer à ses erreurs, de faire pénitence et de recevoir, dans l'Église, le rite collateur du Saint-Esprit : « Ideo cum salus nostra in baptismate Spiritus, quod plerumque cum baptismate aquae conjunctum est, sit

1. *Sententiae episc.*, 5 (Hartel, I, p. 439) : In evangelio divina sua voce Dominus noster Christus locutus est dicens : *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu non potest introire in regnum Dei.* Hic est Spiritus qui ab initio ferebatur super aquam. Neque enim Spiritus sine aqua sepa[ratim opera]ri potest nec aqua sine Spiritu. Male ergo sibi quidam interpretantur ut dicant, quod per manus impositionem Spiritum Sanctum accipiant et sic recipiantur, cum manifestum sit utroque sacramento debere eos renasci in ecclesia catholica. Cf. *Epp.* LXXIII, 21 ; LXXII, 1 ; *De rebapt.*, 3. — A cette époque, la confirmation n'était pas encore nettement distinguée du baptême ; elle était considérée par les rebaptisants comme produisant avec le baptême un effet unique, la régénération de l'âme.

2. *De rebapt.*, 3, 4.

3. *De rebapt.*, 6, 12, etc.

constituta... si... ab alienis [haereticis] traditum fuerit [baptisma]... quia Spiritus Sanctus extra Ecclesiam non sit, fides quoque non solum apud haereticos, verum etiam apud eos qui in schismate constituti sunt sana esse non possit, idcircoque paenitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum, quae postea emendata est purificato corde eorum, tantummodo baptismate spiritali id est manus impositione episcopi et Spiritus Sancti subministratione subveniri debeat[1]. »

Le baptême conféré dans l'hérésie est donc valable, mais il n'est utile au salut que lorsque le sujet se convertit et reçoit, dans l'Église, le complément du baptême, c'est-à-dire le rite collateur du Saint-Esprit. Le rôle des dispositions du baptisé dans la réception de la grâce est entrevu. La doctrine de saint Augustin sera beaucoup plus précise, mais elle ne sera pas différente.

*
* *

La pensée de l'Église romaine sur la valeur du baptême des hérétiques s'était donc manifestée clairement par l'attitude et par les réponses du pape saint Étienne. Il n'y eut cependant aucune décision solennelle au IIIe siècle, et chaque église garda son usage et sa manière de voir. Ce fut seulement au concile d'Arles de 314 que l'Église catholique d'Afrique renonça à la rebaptisation, qui devint alors, en Occident, l'apanage des églises donatistes. L'Orient fut plus tenace[2] ; au IVe siècle et même au Ve, on continua, dans plusieurs églises, à considérer comme invalide le baptême des hérétiques. Cette pratique a influé sur les théories de l'efficacité du baptême de quelques Pères grecs de cette époque.

A Alexandrie, saint Athanase, continuant la tradition

1. *De rebapt.*, 10.
2. Cf. DUCHESNE, *Orig. du culte chrétien*, chap. IX, § 5.

d'Origène, expliquait l'efficacité du baptême par la puissance de l'invocation des trois personnes divines. Mais pour que cette invocation soit efficace, fait-il remarquer, il faut avoir la vraie foi qu'elle exprime. C'est pourquoi les Ariens ne baptisent pas validement, bien qu'ils confèrent le baptême au nom de la Trinité, comme le prescrit l'Évangile, car ils ne baptisent pas en réalité au nom du Père et du Fils, mais, conformément à leur croyance, au nom du créateur et d'une créature [1]. Les manichéens, les montanistes, les partisans de Paul de Samosate, ainsi que tous ceux qui partagent les erreurs ariennes, confèrent un baptême nul, parce qu'ils donnent un sens faux à la formule trinitaire [2].

Saint Basile, qui explique aussi l'efficacité du baptême par la vertu des personnes divines, en particulier du Saint-Esprit présent dans l'eau baptismale [3], refuse également aux hérétiques le pouvoir de baptiser. Comment les hérétiques pourraient-ils baptiser validement, alors qu'ils font de Dieu l'auteur du mal, comme les Marcionites [4], ou bien qu'ils outragent l'Esprit-Saint en l'assimilant à l'homme, comme les Montanistes [5]? Les anciens évêques, c'est-à-dire Cyprien et Firmilien, ne regardaient-ils pas comme nul tout baptême conféré en dehors de l'Église, parce qu'en dehors de l'Église la grâce du Saint-Esprit ne saurait se trouver [6]? Saint Basile reconnaît pourtant comme valable le baptême des schismatiques. Quant aux ordinations, il ne

1. *Contra Arianos*, II, 42; *P. G.*, XXVI, 237. Il faut remarquer, toutefois, que les Ariens altéraient souvent la formule baptismale en y glissant leurs erreurs trinitaires. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 403.

2. *Contra Arianos*, II, 43. Le concile de Nicée (can. 19) ordonne aussi de rebaptiser les partisans de Paul de Samosate, et il considère comme valides les ordinations des Novatiens (can. 8).

3. *De Spirit. S.*, 28, 35.

4. *Epist.* CXCIX, 47; *P. G.*, XXXII, 732.

5. *Epist.* CLXXXVIII, can. 1; *Ibid.*, 668. Cf. saint Grégoire de Naz., *Oratio* XXIII. *Contr. Arianos*, 16.

6. S. Basile, *Ibid.*

paraît accepter que celles qui ont été faites par les catholiques[1].

Les *Constitutions apostoliques*[2] et saint Cyrille de Jérusalem[3] expliquent l'usage de rebaptiser les hérétiques par la doctrine de l'unité du baptême de l'épître aux Éphésiens (IV, 5). Il peut paraître surprenant que saint Cyrille, qui a exprimé si énergiquement l'efficacité du baptême, n'ait pas su se dégager des idées rebaptisantes. Si l'eau baptismale contient la grâce du Saint-Esprit, et si elle acquiert par l'invocation des personnes divines la vertu de sanctifier[4], son efficacité ne devrait-elle pas être indépendante de la foi du ministre ? Mais, en Orient, on n'avait pas encore précisé le rôle respectif du rite et du ministre dans la régénération baptismale : on affirmait l'efficacité du baptême sans l'analyser.

Aussi bien, ce fut l'introduction des usages romains beaucoup plus que la précision de la doctrine, qui fit disparaître en Orient l'usage de la rebaptisation[5]. A l'époque de saint Basile, les décisions romaines étaient suivies à Iconium[6]. Au ve siècle, le document connu sous le nom de septième canon de Constantinople[7] range en deux catégories les sectes hérétiques : celles dont le baptême est accepté, et celles dont le baptême est rejeté. Le principe qui a guidé dans ce choix est, semble-t-il, le même que celui qu'avait suivi le concile d'Arles de 314 : le baptême hérétique est valable, lorsqu'il a été administré selon le rite essentiel, sinon il doit être

1. *Epist.* CCXL, 3.
2. VI, 15 (t. I, p. 337, éd. FUNK).
3. *Procatech.*, 7.
4. *Catech.*, III, 3, 4.
5. Saint Augustin fait remarquer que l'Orient resta étranger aux controverses donatistes. *Contr. Crescon.*, IV, 32.
6. *Epist.* CXCIX, 47.
7. HÉFÉLÉ, *Hist. des Conciles*, II, p. 212.

renouvelé. La pratique de l'Église romaine triomphait.

Tandis que l'Orient, peu porté vers la théologie sacramentaire, s'attardait, l'Occident, stimulé par les controverses donatistes, allait formuler une doctrine dejà complète, et sur beaucoup de points définitive, de l'efficacité des sacrements.

b. — Le Donatisme. Saint Optat et saint Augustin.

Le schisme donatiste fut, en effet, l'occasion d'un progrès considérable du dogme de l'efficacité des sacrements. Le rôle du ministre et celui des dispositions du sujet, dans la production des effets du baptême et de l'ordination, furent déterminés avec une précision à laquelle les siècles suivants ont peu ajouté.

*
* *

Le 24 février 303, l'empereur Dioclétien publia un édit ordonnant la cessation des assemblées chrétiennes, la destruction des églises, l'abjuration de tous les chrétiens et la destruction de leurs livres sacrés. Cette dernière prescription de l'édit fut exécutée avec une rigueur spéciale; on exigeait des chrétiens, sous les peines les plus sévères, qu'ils livrassent leurs écrits. Beaucoup refusèrent au péril de leur vie, d'autres, usant de ruse, donnèrent des livres hérétiques, d'autres enfin obéirent et ils furent flétris du nom de traditeurs.

Le consécrateur de Cécilius, évêque de Carthage, Félix, évêque d'Aptonge, fut accusé d'avoir livré les saintes Écritures. Cette accusation fut exploitée par un parti de mécontents qui s'était formé contre Cécilius, à l'instigation d'une puissante matrone, Lucille, ennemie du nouvel évêque. L'ordination de Cécilius, prétendait-on, est invalide, puisqu'elle a été faite par un

traditeur; les sacrements administrés par des pécheurs ne sont pas valables. Les évêques de Numidie firent cause commune avec les mécontents. Ils se réunirent en conciliabule à Carthage, proclamèrent la déposition de Cécilius et élurent à sa place Majorin. Celui-ci mourut peu après son élection et fut remplacé par Donat le Grand. Telle fut l'origine du schisme donatiste [1].

Ce schisme se répandit très rapidement pour des causes autant sociales [2] que religieuses. Il fut condamné en 314, au concile d'Arles [3], mais il ne fut pas terminé pour autant. Au début du ve siècle, il fallut tout le génie de saint Augustin pour ruiner l'influence doctrinale du Donatisme.

La doctrine donatiste sur le ministre des sacrements est conditionnée par une conception puritaniste de l'Église, qui se rattache au Novatianisme : l'Église ne se compose que de justes, elle n'admet pas le mélange des bons et des méchants, car les pécheurs sont exclus de son sein [4]. Mais pour les besoins de leur cause, les Donatistes spécialisèrent la question à la sainteté de la hiérarchie ecclésiastique : seuls les ministres saints font partie de cette hiérarchie; les traditeurs, et ceux qui, comme les évêques catholiques, font cause commune avec eux cessent de lui appartenir. La véritable hiérarchie et la véritable Église n'existent que chez les Donatistes.

En conséquence, les évêques notoirement indignes [5] ne sont plus de vrais évêques, ils ont perdu le pouvoir d'administrer les sacrements, et ne peuvent plus ni

1. Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. VI.
2. Cf. *Revue des questions historiques*, 1er oct. 1904.
3. Le canon 13e déclare valides les ordinations faites par les traditeurs. Cf. Héfélé, *Hist. des Conciles*, t. I, p. 186.
4. Saint Augustin, *Brevic. coll. 3a dies*, 10. — Cf. *Donatistarum litterae*, *P. L.*, XLIII, 834.
5. Les Donatistes reconnaissaient la validité des sacrements conférés par un pécheur occulte.

ordonner, ni baptiser validement : « His ergo criminibus septus, esse verus episcopus non potes [1]. » Les Catholiques persécutent les Donatistes et se font leurs bourreaux, mais des bourreaux criminels ne sauraient être des prêtres de Dieu [2]. Ils usurpent pourtant ce titre; mais quoi d'étonnant? Satan lui-même ne s'est-il pas déguisé en ange de lumière? « Nec adeo mirum, quod tibi nomen episcopi illicite assumis. Haec est vera diaboli consuetudo, ita demum decipere si sibimet vindicet vocabulum sanctitatis [3]. » Mais nulle alliance n'est possible entre la lumière et les ténèbres, entre la vie et la mort, entre l'innocence et le crime [4]. Aussi, le ministre coupable, exclu par là même de l'Église, a perdu les pouvoirs de son ordination : « Recedens ab Ecclesia baptismum quidem non amittit, jus dandi tamen amittit [5]. » L'existence de la hiérarchie dépend ainsi totalement de la dignité morale du ministre.

A cette conception erronée de la hiérarchie de l'Église les Donatistes ajoutèrent, en l'élargissant, la thèse des rebaptisants. On ne donne que ce que l'on a, et toute chose a son principe dans une autre. Or comment un ministre tout couvert de crimes pourrait-il, lorsqu'il baptise, donner l'innocence au pécheur? Comment celui qui est mort pourrait-il donner la vie [6]? « Nunquam divinae legis censura patietur ut vivificare quemquam mortuus possit, curare vulneratus, illuminare caecus, vestire nudus, et mundare pollutus [7]. » Les Donatistes

1. *Contra litt. Petil.*, II, 21. Le système donatiste est exposé d'après les citations des écrits donatistes, qui se trouvent dans les ouvrages de saint Augustin et dans le *De schismate Donatistarum* de saint Optat.
2. *Ibid.*, 42.
3. *Ibid.*, 40.
4. *Ibid.*, 92.
5. *Contra epist. Parmen.*, II, 30.
6. *Contra litt. Petil.*, II, 10, 12, 14. Cf. *Contr. epist. Parmen.*, II, 27. — Saint Optat, *De schism. Donat.*, V, 4, 6.
7. *Contra epist. Parmen.*, II, 32.

mettaient donc toute l'efficacité des sacrements dans les dispositions morales du ministre : ce n'est pas le rite baptismal qui purifie, mais la conscience du ministre. C'est donc celle-ci seule qu'il faut examiner : « Conscientia namque dantis attenditur, qui abluat accipientis[1]. »

Et d'ailleurs, en dehors de l'Église véritable — c'est-à-dire de l'Église donatiste — le baptême ne saurait exister, puisque ni dans le schisme ni dans l'hérésie la rémission des péchés et la régénération ne sont possibles [2]. Quand on a une foi viciée par l'erreur, on ne peut recevoir les effets du baptême[3]. Toutes les raisons alléguées par saint Cyprien sont reprises et amplifiées.

Enfin les Donatistes, justifiant leurs théories par leurs actes, rebaptisaient ceux qui quittaient l'Église catholique pour venir à eux.

*
* *

Saint Optat, évêque de Milève, écrivit son ouvrage *De schismate Donatistarum* pour réfuter les erreurs donatistes. Son argumentation sur plus d'un point est incomplète et, par suite, elle n'atteint pas tout à fait son but. Mais elle pose des principes féconds que saint Augustin saura développer pour construire son système, et l'opposer victorieusement aux erreurs des schismatiques.

Saint Optat accorde aux Donatistes qu'il n'y a qu'une Église, que celle-ci est sainte, et qu'elle ne saurait se trouver ni chez les hérétiques ni chez les schismatiques. Mais pour déterminer la véritable Église, il s'appuie sur un principe objectif. La vérité et la sainteté de l'Église reposent, non sur les qualités morales de ses ministres, comme le prétendent les Donatistes, mais

1. *Contra litt. Petil.*, II, 6, 231, etc. SAINT OPTAT, *op. cit.*, V, 7.
2. *De bapt. contra Donat.*, I, 17.
3. *Contra epist. Parmen.*, II, 35.

sur les sacrements : « Ecclesia una est, cujus sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur : ergo hanc unam columbam et dilectam sponsam suam Christus appellat [1]. » La vérité de l'Église trouve aussi sa garantie dans sa catholicité, et dans la communion de toutes les églises du monde avec le siège de Rome [2]. Les caractères de la véritable Église, par lesquels elle se distingue des sectes hérétiques et schismatiques, sont ainsi objectifs et aisément discernables. Le Donatisme ne les possède pas, il n'est donc pas la véritable Église.

Mais puisque les sacrements sont à la base de cette conception de l'Église et que, du reste, les Donatistes leur refusent toute valeur intrinsèque, saint Optat établit solidement la thèse catholique de leur efficacité.

La question est posée par lui avec une remarquable précision. Dans la célébration du baptême, dit-il, il faut distinguer l'invocation de la Trinité, la foi du baptisé et la personne du ministre. Mais leur action est loin d'être égale.

La première place revient à la Trinité [3], car c'est d'elle et non du ministre que le baptême tient toute son efficacité, c'est Dieu qui purifie l'âme et dispense ses dons. C'est pourquoi les sacrements sont saints par eux-mêmes ; ils ne tiennent pas leur sainteté du ministre, comme le disent les Donatistes. C'est Dieu qui sanctifie, dans le baptême, et non celui qui baptise : « Cum ergo videatis, omnes qui baptizant, operarios esse, non dominos et sacramenta per se esse sancta, non per homines, quid est, quod vobis tantum vindicatis?... Dei est mundare, non hominis [1]. » Le rôle du ministre est donc bien secondaire, il est purement ministériel, il est celui d'un

1. *De schism. Donat.*, II, 1.
2. *Ibid.*, 1, 2, 3.
3. *De schism. Donat.*, V, 4 : Principalem locum Trinitas possidet, sine qua res ipsa non potest geri : hanc sequitur fides credentis : jam persona operantis vicina est, quae simili auctoritate esse non potest.

ouvrier (operarius) que l'on peut changer et remplacer à volonté : seul le rite baptismal est immuable. Saint Optat est tout à fait dans la tradition du pape saint Étienne. Sa doctrine, cependant, est loin d'être aussi complète que le sera celle de saint Augustin. Il a manqué à l'évêque de Milève la doctrine du caractère.

Cette lacune se fait particulièrement sentir, lorsqu'il essaie de préciser l'action de la foi du baptisé dans la production de la grâce. Non seulement cette foi est déclarée nécessaire, mais son efficacité est quelque peu exagérée. La foi du baptisé est assimilée à celle de l'hémorroïsse de l'Évangile qui, au témoignage de Jésus lui-même, opéra à elle seule la guérison, et à celle du centurion qui causa par elle-même la guérison du serviteur [2]. L'ensemble de la doctrine sacramentaire de saint Optat ne nous permet pas évidemment de voir, dans ces comparaisons, une restriction de l'efficacité objective du baptême. Cependant il faut reconnaître qu'elles expriment d'une manière confuse le rôle des dispositions dans le sujet du sacrement. Combien saint Augustin sera plus précis!

*
* *

La doctrine sacramentaire de saint Augustin est entièrement basée, d'une part sur l'ecclésiologie cyprianiste, et d'autre part sur la doctrine du caractère. Comme saint Cyprien et les Donatistes, saint Augustin admet qu'en dehors de la véritable Église la rémission des péchés et la grâce ne sauraient être obtenues. Mais avec le pape saint Étienne et saint Optat, il défend l'efficacité objective des sacrements. La doctrine du caractère lui permet de concilier ces deux parties de son sys-

1. *De schism. Donat.*, V, 4, 2, 7. Cf. II, 10.
2. *De schism. Donat.*, V, 8.

tème et d'opérer la synthèse de la théologie de l'Église avec la théologie des sacrements.

L'efficacité objective des sacrements, indépendante de la foi et de la valeur morale du ministre, est affirmée, en effet, par saint Augustin avec insistance [1].

Les Donatistes prétendaient que le ministre hérétique ou indigne ne peut ni baptiser ni ordonner validement, car par ses chutes il a perdu les pouvoirs de son ordination. Non, répond Augustin, le ministre hérétique ou indigne ne perd pas ses pouvoirs. Car pourquoi perdrait-il mieux les pouvoirs de son ordination que son baptême? Or les Donatistes eux-mêmes admettent que ni l'hérésie ni l'indignité ne font perdre le baptême à celui qui l'a reçu validement, puisqu'ils ne rebaptisent pas les apostats lorsque ceux-ci se convertissent, mais ils les soumettent simplement à la pénitence. Le ministre hérétique ou indigne confère donc les sacrements d'une manière valide quoique illicite [2].

Pour démontrer la permanence de l'ordination comme celle du baptême dans le ministre indigne, saint Augustin fait appel à la doctrine du « caractère ». Le baptême et l'ordination ne sauraient se perdre par les défaillances morales, car ils produisent un effet durable, un « caractère » inamissible qui s'oppose à leur réitération : « Nulla ostenditur causa cur ille qui ipsum baptismum amittere non potest, jus dandi [3] potest amittere. Utrumque enim sacramentum est; et quadam consecratione utrumque homini datur; illud cum baptizatur; istud cum ordinatur; ideoque in Catholica utrumque non licet iterari [4]. »

1. Cf. PORTALIÉ, *Dictionnaire de théologie catholique*, « Saint Augustin », I, 2416 ss.
2. *Contr. epist. Parmen.*, II, 27, 28.
3. Saint Augustin appelle le sacrement de l'ordre « jus dandi baptismum ». Dans le *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 2, il le compare au « caractère » indélébile du soldat déserteur.
4. *Contr. epist. Parmen.*, II, 28. Cf. II, 30; *Contr. Crescon.*, II, 12-14.

C'est, en effet, la pratique constante de l'Église de ne pas réordonner les ministres apostats lorsque ceux-ci reviennent à l'unité, pas plus qu'on ne rebaptise l'hérétique converti. Bonne preuve que le baptême et l'ordination laissent dans l'âme des traces ineffaçables! « Sacramentum enim baptismi est quod habet qui baptizatur : et sacramentum dandi baptismi est quod habet qui ordinatur. Sicut autem baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit ; sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi baptismi non amittit. Nulli enim sacramento injuria facienda est ; si discedit a malis, utrumque discedit ; si permanet in malis, utrumque permanet. Sicut ergo acceptatur baptismus, quem non potuit amittere qui ab unitate discesserat ; sic acceptandus est baptismus, quem dedit ille qui sacramentum dandi cum discederet non amiserat. Nam sicut redeuntes, qui priusquam recederent baptizati sunt, non rebaptizantur : ita redeuntes, qui priusquam recederent ordinati sunt, non utique rursus ordinantur ; sed aut administrant quod administrabant, si hoc utilitas Ecclesiae postulat, aut si non administrant, sacramentum ordinationis suae tamen gerunt [1]. »

Si les ministres hérétiques ou indignes peuvent conférer les sacrements d'une manière valable, il ne s'ensuit pas, poursuit saint Augustin, qu'ils les confèrent légitimement, licitement. On peut administrer validement le baptême en dehors de l'unité, mais cette administration est illicite et pernicieuse pour le ministre comme pour le sujet du sacrement. Les ministres hérétiques pèchent gravement en conférant le baptême, à peu près comme un laïque qui baptiserait hors le cas de nécessité en usurpant les fonctions sacerdotales [2].

Mais saint Augustin se hâte d'ajouter que l'illégiti-

1. *De bapt. contr. Donat.*, I, 2. Cf. *De bono conjug.*, 32.
2. *Contr. epist. Parmen.*, II, 28, 29 ; *De bapt. contr. Donat.*, I, 2.

mité de l'administration hérétique n'enlève rien à sa valeur : « Si dicis : Non recte datur, respondemus : Sicut non recte foris habetur, et tamen habetur; sic non recte foris datur, sed tamen datur[1]. » De même que l'effigie royale, gravée illégitimement par un faussaire sur des pièces de monnaie, sera authentiquée par le trésor public, lorsque ces pièces seront confisquées, et que la marque militaire qu'un soldat déserteur aurait illégalement imprimée sur un homme étranger à l'armée, fera considérer cet homme comme un déserteur quand on verra sa marque militaire, et sera valable, dans le cas où ce profane entrerait dans l'armée, ainsi le baptême est valide et ne doit pas être réitéré, qui a été conféré par un ministre illégitime. Les sacrements chrétiens adhèrent aussi fortement à l'âme que la marque militaire au corps[2].

Ainsi pour saint Augustin, la validité des sacrements est indépendante des dispositions morales du ministre, puisqu'elle tient au « caractère » ineffaçable de celui-ci.

Mais comment expliquer que le sacrement puisse être valable, lorsqu'il est conféré par des hérétiques ou par des gens souillés de toutes sortes de crimes? Le pape saint Étienne, on s'en souvient, résolvait cette antinomie en faisant appel à la puissance de l'invocation de la Trinité dans le baptême; saint Optat déclarait que l'action de l'homme, dans la célébration du sacrement, est purement ministérielle : c'est Dieu qui agit en réalité. Saint Augustin reprend ces explications et les précise par sa théorie de l'Église, qui est ainsi intimement liée à sa doctrine sacramentaire.

D'après le saint docteur, l'Église est l'organe du salut; c'est par elle, en se soumettant à son autorité, que

1. *De bapt. contr. Donat.*, I, 2; III, 13, etc.
2. *Contr. epist. Parmen.*, II, 29.

l'homme peut arriver à la connaissance de la vérité révélée ; c'est par son intermédiaire aussi que la grâce nous est donnée. L'Église continue donc ici-bas l'œuvre d'enseignement et de sanctification opérée autrefois par le Christ ; ou plutôt, le Christ par son Église continue à enseigner et à sanctifier le monde. De sorte que les actes de l'Église sont en réalité les actes du Christ même[1]. Or l'Église agit par ses ministres, par ceux qui ont reçu le « caractère » de l'ordination, et qui sont ainsi officiellement investis du pouvoir d'exercer les fonctions sacrées.

La conséquence de cette doctrine, c'est que l'acte du ministre conférant un sacrement est un acte même du Christ agissant par son Église. En quoi dès lors l'hérésie ou l'indignité du ministre pourraient-elles nuire à la valeur du sacrement ?

Saint Augustin répète cet enseignement à satiété, non seulement dans ses écrits contre les Donatistes, mais toutes les fois que l'occasion se présente : « Secura Ecclesia spem non ponit in homine... sed spem suam ponit in Christo, qui sic accepit formam servi, ut non amitteret formam Dei, de quo dictum est : *Ipse est qui baptizat.* Proinde homo quilibet minister baptismi ejus, qualemcumque sarcinam portet, non iste, sed super quem columba descendit, ipse est qui baptizat[2] ».

Que le ministre soit saint, c'est dans l'ordre. Mais s'il ne l'est pas, le sacrement du Christ n'est pas souillé pour cela ; le Sauveur en effet peut se servir d'un vil canal de pierre pour faire pénétrer les eaux du salut dans l'âme[3]. Le Christ, d'après l'évangile, a baptisé par le ministère de Judas, le traître, et ce baptême a été valable. Ne craignons donc pas l'indignité des ministres

1. Cf. *Epist.* CXL, 18 ; *Sermo* CXXIX, 4 ; *De doctrina Christ.*, III, 44 ; *Enarr. II in Ps. XXX*, n. 4, etc.
2. *Epistola* LXXXIX, 5.
3. *In Joan.*, tract. V, 15.

de l'Église, mais considérons en eux le Christ qui agit : « Dictum est de Domino antequam pateretur, quia baptizabat plures quam Joannes : deinde adjunctum est, *quamvis ipse non baptizaret, sed discipuli ejus* (Joan., IV, 1, 2). Ipse et non ipse : ipse potestate, illi ministerio; servitutem ad baptizandum illi admovebant, potestas baptizandi in Christo permanebat. Ergo baptizabant disciputi ejus, et ibi adhuc erat Judas inter discipulos ejus : quos ergo baptizavit Judas non sunt iterum baptizati; et quos baptizavit Joannes, iterum baptizati sunt. Plane iterum, sed non iterato baptismo. Quos enim baptizavit Joannes, Joannes baptizavit : quos autem baptizavit Judas, Christus baptizavit. Sic ergo quos baptizavit ebriosus, quos baptizavit homicida, quos baptizavit adulter, si baptismus Christi erat, Christus baptizavit. Non timeo adulterum, non ebriosum, non homicidam; quia columbam attendo, per quam mihi dicitur : *Hic est qui baptizat*[1]. »

Si l'administration du baptême est un acte du Christ agissant par son Église dans la personne du ministre revêtu du caractère, la valeur et la sainteté du sacrement lui sont donc intrinsèques; ni l'indignité du ministre ni celle du sujet ne sauraient leur nuire en rien : « Non eorum meritis a quibus ministratur, nec eorum quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate atque veritate propter eum a quo institutus est, bene utentibus ad salutem[2]. » L'action de l'homme est purement ministérielle; il use du pouvoir même du Christ. Il ne faut donc pas considérer la personne du ministre, comme le font les Donatistes, mais ce qui est donné par le ministre : « In ista quaestione de baptismo non esse cogitandum quis det, sed quid det; aut quis acci-

1. *In Joan.*, tract. V, 18; cf. *Contra litt. Petil.*, III, 65-67.
2. *Contra Cresc.*, IV, 19. Cf. *De bapt. contra Donat.*, III, 15.

piat, sed quid accipiat; aut quis habeat, sed quid habeat[1]. »

Par sa doctrine de l'action ministérielle de l'Église dans la confection des sacrements, doctrine basée sur la permanence des pouvoirs sacerdotaux dans le ministre hérétique ou indigne, saint Augustin a pu concilier l'ecclésiologie cyprianiste avec l'efficacité objective des sacrements. Le Christ agit par le ministre hérétique ou indigne, car celui-ci, par son caractère, représente l'Église[2]. Rien ne s'oppose donc à la validité du sacrement, du côté du ministre : il suffit que celui-ci confère le sacrement suivant le rite essentiel.

En est-il de même du côté du sujet? Les mauvaises dispositions de celui-ci, c'est-à-dire l'hérésie, les tendances schismatiques ou l'attachement au péché, ne sont-elles pas un obstacle absolu à l'efficacité du sacrement?

Saint Cyprien, comme on sait, ainsi que les Donatistes, ne pouvaient admettre que le baptême fût valable, lorsqu'il était reçu par un hérétique ou par un indigne, incapable d'obtenir la rémission de ses péchés et d'être régénéré. L'auteur du *De rebaptismate* pensait que, dans ce cas, le baptême commençait la régénération et était valable par conséquent, mais que la régénération n'était complète et utile au salut que lorsque le sujet se convertissait et recevait, dans l'Église catholique, le rite collateur du Saint-Esprit. Saint Augustin est plus précis. Il résout la difficulté par la distinction de la grâce et du caractère. Lorsqu'un sujet hérétique est baptisé dans l'hérésie, il reçoit le caractère; son baptême est valable et ne doit pas être réitéré. Mais il n'obtiendra la rémission de ses péchés que lorsqu'il se convertira et entrera dans l'Église catholique.

1. *De bapt. contr. Donat.*, IV, 16.
2. Cf. *De bapt. contr. Donat.*, I, 14.

Le ministre hérétique qui baptise dans sa secte est semblable à un soldat déserteur qui marque du « caractère royal » un homme étranger à l'armée. Lorsque le déserteur rentre dans le devoir, et que celui qui a été illégalement marqué s'enrôle dans l'armée, dont il ne faisait pas partie, leur « caractère » n'est pas renouvelé, il est simplement reconnu et approuvé [1]. Lorsque le berger reconnaît ses brebis égarées au signe dont il les a marquées, il les contraint à revenir à la bergerie, sans toucher au « character dominicus » qu'il avait imprimé sur elles [2]. Ainsi le baptême, reçu en dehors de l'Église par un sujet hérétique ou schismatique ou animé des plus mauvaises dispositions, confère toujours valablement le caractère, car celui-ci n'exige aucune disposition pour être produit : « Christiani baptismi sacramentum... etiam apud haereticos valet et sufficit ad consecrationem, quamvis ad vitae aeternae participationem non sufficiat; quae consecratio reum quidem facit haereticum extra Domini gregem habentem dominicum characterem, corrigendum tamen admonet sana doctrina, non iterum similiter consecrandum [3]. »

Le baptême reçu dans l'hérésie produit donc le caractère; mais il est insuffisant à faire participer à la vie éternelle. Saint Augustin a donné toute sa pensée sur la valeur du baptême des hérétiques pour produire la grâce [4]. Il faut l'exposer avec précision, car c'est ici que se manifeste le déficit de la doctrine augustinienne sur l'efficacité des sacrements.

Saint Augustin, qui s'est séparé de saint Cyprien pour affirmer la validité du baptême conféré dans l'hérésie,

1. *Epist.* CLXXXV, 23. Cf. *In Joan.*, tract. VI, 14-16.
2. *Ibid.* Cf. *Sermo* CCXCV, 5; *Contr. Crescon.*, I, 35.
3. *Epist.* XCVIII, 5.
4. Saint Augustin n'a pas exposé sa pensée sur la vertu productive de la grâce de l'ordination. Il n'a considéré qu'un seul effet du sacrement de l'ordre, le pouvoir inamissible qu'il confère.

reconnaît avec lui l'inutilité de ce baptême pour le salut. Un tel baptême ne remet pas les péchés et ne donne pas la grâce : « Nec nos abnuimus eum qui apud haereticos vel in aliquo schismate extra communionem Ecclesiae baptizatur, non ei prodesse in quantum haereticorum perversitati consentit [1]. » Le sacrement produira tous ses effets lorsque l'hérétique se convertira et reviendra à l'unité catholique, de même que le baptême, conféré dans l'Église à un sujet mal disposé, produit la grâce, lorsque celui-ci fait pénitence : « In communionibus ab Ecclesia separatis posse homines baptizari, ubi Christi baptismus eadem sacramenti celebratione datur et sumitur; qui tamen tunc prosit ad remissionem peccatorum, cum quis reconciliatus unitati, sacrilegio dissensionis exuitur quo ejus peccata tenebantur, et dimitti non sinebantur. Sicut enim in illo qui fictus accesserat, fit ut non denuo baptizetur, sed ipsa pia correctione et veraci confessione purgetur, quod non posset sine baptismo, ut quod ante datum est, tunc valere incipiat ad salutem, cum illa fictio veraci confessione recesserit [2]. »

Saint Augustin trouve l'explication de ce phénomène dans les mauvaises dispositions du sujet hérétique. Se faire baptiser dans l'hérésie ou le schisme, c'est « pactiser avec la dépravation hérétique », c'est se rendre coupable du « sacrilège de la discorde », c'est mettre « obstacle à la production des effets salutaires du sacrement [3] ». Le baptême, dans ce cas, ne peut pas plus remettre les péchés et donner la grâce qu'il ne le peut, même dans l'Église catholique, en celui qui s'y fait baptiser sans être sincèrement converti.

1. *De bapt. contr. Donat.*, III, 13.
2. *De bapt. contr. Donat.*, I, 18. Cf. 5, 11, 12, etc.
3. *Epist.* XCVIII, 10 : Qui non credit... profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum; longeque melior est illo parvulus, qui etiamsi fidem nondum habet in cogitatione, non ei obicem opponit contrariae cogitationis, unde sacramentum ejus salubriter percipit.

L'évêque d'Hippone précise admirablement le rôle des dispositions du sujet du sacrement. Celui qui en est dépourvu « met obstacle (obicem opponit) » à l'action du sacrement. Le concile de Trente[1] se servira de la même expression, pour exprimer l'influence des dispositions du sujet dans la production de la grâce. Mais lorsque le sujet, baptisé dans l'hérésie ou dans le schisme, reconnaît son erreur, se convertit et rentre dans l'Église, son baptême commence alors à lui être utile et salutaire : « Sicut autem per unitatis reconciliationem incipit utiliter haberi [Baptisma], quod extra unitatem inutiliter habebatur; sic per eamdem reconciliationem incipit utile esse, quod extra eam inutiliter datum est[2]. » Dans ce cas, le baptême « revit »; les théologiens de l'avenir baseront sur cette doctrine augustinienne la théorie de la réviviscence des sacrements.

Les mauvaises dispositions du sujet, telle est la première cause et la principale qui, d'après saint Augustin, empêche le sacrement, conféré en dehors de l'unité, d'être salutaire. Ce n'est pas la seule.

Si le baptême hérétique ou schismatique n'est pas salutaire, c'est, en définitive, parce que seule la véritable Église est l'organe du salut[3] et qu'en dehors de son sein les péchés ne sauraient être remis. C'est, en effet, à la véritable Église seule, dans la personne des apôtres, que le Christ a donné le pouvoir de remettre les péchés; aussi « pax Ecclesiae dimittit peccata, et ab Ecclesiae pace alienatio tenet peccata ». Ce sont les « gémissements de la colombe », c'est-à-dire les prières de l'Église, qui

1. *Sess.* VII, *De sacramentis in genere*, can. 6.
2. *De bapt. contr. Donat.*, I, 2. Cf. 18.
3. *De bapt. cont. Donat.*, IV, 1 : Baptismus Ecclesiae potest esse extra Ecclesiam, munus autem beatae vitae non nisi intra Ecclesiam reperitur; quae super petram etiam fundata est, quae ligandi et solvendi claves accepit.

obtiennent la rémission des péchés. Or la colombe ne gémit qu'en faveur de ceux qui sont en paix avec elle [1]. Ou encore c'est la charité qui couvre la multitude des péchés, c'est par l'Esprit-Saint qu'ils sont remis; or la charité et l'Esprit-Saint ne sont que dans l'unité catholique [2]. C'est pourquoi tout le bien que l'on peut avoir, en dehors de l'Église, est inutile au salut, car comme le dit saint Cyprien : « Salus extra Ecclesiam non est [3]. » Les prières et les aumônes du centurion Corneille, bien que bonnes et exaucées de Dieu, n'ont cependant été utiles à son salut que lorsqu'il fut incorporé par saint Pierre à la société chrétienne de l'Église [4].

L'efficacité des sacrements n'est-elle pas amoindrie par cette doctrine ecclésiologique tout à fait cyprianiste? Saint Augustin paraît le craindre [5]. Aussi pour laisser aux sacrements leur pleine efficacité sans rien retrancher cependant à l'action de l'Église dans la dispensation du salut, le saint docteur fait appel à la singulière hypothèse de la reviviscence des péchés. Le baptême, reçu dans l'hérésie ou le schisme, peut remettre les péchés pour un temps, mais si le sujet s'obstine à rester dans l'hérésie ou le schisme, tous ses péchés revivront, et il n'en obtiendra « l'irrévocable rémission » que lorsqu'il se réconciliera avec l'unité catholique [6]. Le Sauveur nous assure, en effet, de la réviviscence des péchés, lorsque la charité fraternelle est absente, par sa parabole du serviteur impitoyable :

1. *De bapt. contr. Donat.*, III, 23, 22.
2. *De bapt. contr. Donat.*, III, 21; *Sermo* LXXI, 30, 33.
3. *De bapt. contr. Donat.*, IV, 24.
4. *De bapt. contr. Donat.*, I, 10.
5. *De bapt. contr. Donat.*, I, 16.
6. *De bapt. contr. Donat.*, I, 18-21; III, 18, 22; V, 9. Les théologiens du moyen âge, impressionnés par cette doctrine augustinienne, se demanderont : *Utrum peccata dimissa redeant?* et résoudront le problème négativement. Cf. L'*Epitome* abélardienne, 28; ROLAND, *Sent.* (GIELT, p. 249).

« Nam redire dimissa peccata, ubi fraterna charitas non est, apertissime Dominus docet de illo servo, quem cum invenisset debitorem decem millium talentorum, deprecanti omnia dimisit. Ille autem conservum suum qui ei debebat centum denarios, cum miseratus non fuisset, jussit eum dominus reddere quae ei dimiserat[1] ». Cette reviviscence des péchés aurait lieu également dans l'Église catholique, lorsque le sujet du baptême est insuffisamment disposé au moment où il reçoit le sacrement.

Saint Augustin, on le voit par ce qui précède, n'a pas su se dégager suffisamment des idées cyprianistes, pour attribuer au baptême une efficacité totalement indépendante de l'Église. Le saint docteur hésite même à affirmer que le sacrement puisse remettre pleinement les péchés, dans le schisme ou l'hérésie, à un sujet de bonne foi qui ne serait pas en danger de mort.

Ceux qui, dit-il, croyant que le Donatisme est la véritable Église, s'y font baptiser, sont sans doute moins coupables que ceux qui agiraient ainsi par malice. Ils sont cependant « blessés par le sacrilège du schisme » : « Illi vero qui per ignorantiam ibi baptizantur, arbitrantes ipsam esse Ecclesiam Christi, in istorum quidem comparatione minus peccant; sacrilegio tamen schismatis vulnerantur : non ideo non graviter, quod alii gravius. Cum enim dictum est quibusdam : *Tolerabilius erit Sodomis in die judicii quam vobis* (Matt., XI, 24) : non ideo dictum est quia Sodomitae non torquebuntur, sed quia illi gravius torquebuntur[2]. »

Saint Augustin ne s'exprimerait pas de la sorte, s'il considérait l'efficacité du baptême, dans la production de la grâce, comme indépendante de l'Église[3]. Ce n'est

1. *De bapt. contr. Donat.*, I, 20.

2. *De bapt. contr. Donat.*, I, 6, 10, 11; Cf. *Contr. Crescon.*, I, 34; *Sermo* LXXI, 28.

3. Saint Augustin admet pourtant que le baptême, reçu dans l'hérésie

pas le rite qui, d'après lui, produit la grâce, c'est Dieu qui la donne au sujet du sacrement, et cette donation a lieu dans la véritable Église. La conception d'un rapport de causalité proprement dite entre le rite sacramentel et la grâce est tout à fait en dehors de la perspective du saint docteur. C'est pourquoi, si la doctrine augustinienne précise fort bien le rôle du ministre et celui des dispositions du sujet dans la production de la grâce, il n'en est pas de même du rôle du rite. Son déficit ici est manifeste : un progrès plus accentué est encore nécessaire au plein développement du dogme de l'efficacité.

En résumé, d'après saint Augustin, le baptême et l'ordination sont efficaces indépendamment des dispositions morales du ministre; car le pouvoir d'administrer les sacrements est inamissible. Ce pouvoir est celui du Christ même qui agit par son Église dans la personne du ministre. Tout le rôle du ministre, dans la confection des sacrements, consiste donc à accomplir le rite selon ses formes essentielles.

Les dispositions morales du sujet ne sont pas nécessaires à la validité du baptême et de l'ordination, c'est-à-dire à la production du caractère. Mais les effets salutaires du baptême ne sont pas réalisés, lorsque ces dispositions font défaut. Pour que le sujet, baptisé dans l'hérésie ou le schisme, obtienne « l'irrévocable rémission » de ses péchés, il faut qu'il se réconcilie avec l'Église catholique. Quant au sujet, qui dans la véritable Église a reçu « fictivement » le baptême, il recevra la rémission de ses péchés lorsqu'il se convertira.

Le rite sacramentel est donc objectivement efficace, il est un acte du Christ agissant par son Église.

ou le schisme par un sujet de bonne foi *et en danger de mort*, est utile au salut. *De bapt. contr. Donat.*, VII, 100.

Cette belle conception du sacrement aura plus tard une influence considérable sur la pensée chrétienne. Il faut reconnaître, pourtant, que l'évêque d'Hippone n'a pas suffisamment distingué l'efficacité du rite de l'action de l'Église dans la dispensation de la grâce.

Saint Augustin n'a formulé cette doctrine de l'efficacité qu'en vue du baptême et de l'ordination, qui seuls étaient en cause dans les controverses donatistes. Ce fut plus tard que la doctrine augustinienne fut appliquée à tous les sacrements. Mais, bien que moins précise, la pensée du saint docteur sur l'efficacité des autres sacrements mérite notre attention; elle est du reste plus ou moins influencée par la thèse antidonatiste.

L'onction qui suit le baptême, le « sacramentum chrismatis », a la vertu de donner l'Esprit-Saint et de préparer le chrétien, de concert avec les autres sacrements, à supporter toutes les épreuves[1].

L'eucharistie est valable malgré l'indignité du ministre[2] et celle du sujet, bien que celui-ci, lorsqu'il est mal disposé, ne reçoive pas le salut, tout en participant, comme Judas, au corps et au sang du Christ : « Sicut enim Judas, cui buccellam tradidit Dominus, non malum accipiendo, sed male accipiendo locum in se diabolo praebuit; sic indigne quisque sumens dominicum sacramentum non efficit ut quia ipse malus est, malum sit, aut quia non ad salutem accepit, nihil acceperit. Corpus enim Domini et sanguis Domini nihilominus erat etiam illis quibus dicebat Apostolus : *Qui manducat indigne, judicium sibi manducat et bibit*[3]. »

1. *Contr. litt. Petil.*, II, 239; *In I Joan.*, III, 5; *Contr. Faust.*, XIX, cap. XIV.
2. *De bapt. contr. Donat.*, V, 28.
3. *De bapt. contr. Donat.*, V, 9. Cf. *Sermo* LXXI, 17.

Les sacrements chrétiens, en particulier le baptême et l'eucharistie, ont de la sorte une efficacité bien supérieure à ceux de l'ancienne loi. Ceux-ci étaient considérés par saint Augustin comme des rites surtout figuratifs, destinés à annoncer le Christ et à rappeler aux hommes les promesses divines, tandis que les sacrements chrétiens donnent le salut : « Alia sunt sacramenta dantia salutem, alia promittentia Salvatorem. Sacramenta Novi Testamenti dant salutem; sacramenta Veteris Testamenti promiserunt Salvatorem... Mutata sunt sacramenta; facta sunt faciliora, pauciora, salubriora, feliciora [1]. » Lorsque le Christ, annoncé par les rites figuratifs des Juifs, est venu, il a aboli les sacrements anciens et en a institué d'autres beaucoup plus efficaces et qui dureront jusqu'à la fin des temps [2]. Les sacrements du Christ sont donc supérieurs aux rites mosaïques, par leur but, par leurs effets et par leur durée. Saint Augustin ne précise pas la grande différence qui distingue les sacrements des deux lois au point de vue du mode de leur efficacité. Mais sa doctrine servira de fondement à l'antithèse, par laquelle les théologiens du moyen âge exprimeront l'efficacité *ex opere operato,* propre aux sacrements du christianisme, en l'opposant à l'efficacité *ex opere operantis* des rites juifs.

Au sujet de la pénitence, saint Augustin a essayé de préciser l'objet et l'efficacité de l'intervention de l'Église, dans la rémission des péchés commis après le baptême. Saint Pacien, évêque de Barcelone, dans ses *Lettres à Sempronius* et saint Ambroise, dans son traité *De paenitentia,* avaient démontré aux Novatiens, à l'aide de l'Écriture, l'institution divine du pouvoir de l'Église de remettre tous les péchés. Mais ni l'un ni l'autre n'avaient expliqué l'efficacité de ce pouvoir.

1. *Enarr. in psal. LXXIII*, 2.
2. *Contr. Faust.*, XIX, cap. XIII.

Saint Ambroise cependant avait considéré la résurrection de Lazare comme l'image de la justification du pécheur par la pénitence. La parole : *Veni foras* ordonne la confession des péchés, et l'intervention des disciples pour délier Lazare ressuscité, exprime l'action de l'Église dans l'œuvre de la justification du pécheur[1]. Saint Augustin reprit cette explication pour la préciser. Lorsque le pécheur se confesse de ses fautes, il est déjà ressuscité, il vient dehors comme Lazare sortant du tombeau à l'appel du Christ : « Qui confitetur foras prodit. Foras prodire non posset, nisi viveret : vivere non posset nisi resuscitatus esset[2]. » Le rôle de l'Église consiste à délivrer le pécheur ressuscité de ses liens, de même que les apôtres délièrent les bandelettes de Lazare après sa résurrection : « Quid ergo facit Ecclesia, cui dictum est : *Quae solveritis, soluta erunt,* nisi quod ait Dominus continuo ad discipulos : *Solvite illum et sinite abire*[3] ? » Ce sont du reste les évêques, qui sont les dépositaires du pouvoir des clés[4].

Cet enseignement imprécis sur l'efficacité de l'absolution eut son retentissement dans le haut moyen âge. Il fut adopté par saint Grégoire le Grand[5] et il se rencontre encore, avec quelques modifications, dans P. Lombard. Il trouve son explication dans le défaut d'analyse des éléments constitutifs du sacrement de pénitence, qui caractérise la période patristique. Peut-être faut-il y voir une application défectueuse de la doctrine augustinienne de l'efficacité des sacrements. Saint Augustin, nous l'avons vu, pour rendre la vertu du baptême totalement indépendante de l'indignité du

1. *De paenit.*, II, 54-58.
2. *Sermo* LXVII, 2. Cf. TURMEL, *Hist. de la théol. posit.*, liv. I, 1re partie, ch. XII.
3. *Sermo* LXVII, 3; Cf. *Sermo* XCVIII, 6; CCXCV, 2; CCCLII, 8.
4. *Sermo* CCCLI, 9.
5. *Homil.*, XXVI, 6.

ministre, répète constamment que c'est Dieu, le Christ ou l'Esprit-Saint qui remettent les péchés et donnent la grâce, tandis que le rite est opéré. C'est également Dieu, qui remet les péchés au chrétien qui se soumet à la pénitence canonique. L'efficacité de l'absolution de l'Église, dans cette rémission des péchés, est laissée à l'arrière-plan, jusqu'à ce que le développement de la doctrine lui donne sa vraie place[1].

Un développement sera aussi nécessaire pour manifester à la conscience chrétienne toute l'efficacité du mariage. D'après saint Augustin, le mariage chrétien a pour effet le lien unique et indissoluble qui symbolise l'union du Christ avec son Église[2]. Ce lien est assurément très saint, à cause de l'excellence de son symbolisme. Aussi n'est-il jamais permis de le briser[3]. La sainteté du lien matrimonial interdit également la polygamie : « In nostrarum quippe nuptiis plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas uteri[4]. » Et même, un chrétien bigame est exclu de l'ordination épiscopale, car il a perdu la « norma sacramenti » : le symbolisme sacramentel du mariage ne pouvant vraiment exister que dans l'union d'un seul homme et d'une seule femme[5]. Ainsi, d'après saint Augustin, le lien matrimonial est un symbole très saint, qui établit les époux dans un état de sainteté comportant des devoirs spéciaux. Le mariage n'est cependant pas considéré comme une source proprement dite de grâce, comme un sacrement au sens moderne de ce mot[6].

1. Au XIIIe siècle, saint Thomas affirme très catégoriquement que l'absolution produit la rémission des péchés. *IV Sent.*, dist. XVIII, qu. 1, art. 3; *Sum. theol.*, 3a p., q. LXXXIV, art. 3.
2. *De bono conjug.*, 21.
3. *De bono conjug.*, 32.
4. *De bono conjug.*, 21.
5. *De bono conjug.*, 21.
6. Cf. DE SMEDT, *Principes de la critique historique*, Liège 1883, p. 111. 115. Saint Thomas mit complètement en lumière le caractère productif de la grâce du mariage. *In IV Sent.* Dist. XXVI, q. II, art. 3.

Mais nous ne pouvons prétendre trouver dans les écrits de saint Augustin la théologie sacramentaire totalement formée. L'apport du saint docteur bien qu'incomplet est d'une importance capitale : il va orienter la pensée des auteurs du moyen âge vers les explications définitives.

Jusqu'ici, aucun écrivain patristique n'a encore spéculé sur l'efficacité des onctions des malades. La lettre du pape Innocent I[er] à l'évêque d'Eugubium, Décentius, contient des détails précis sur le ministre et sur le sujet de ces onctions. Quant aux effets, elle reproduit simplement la description qui en est faite dans l'*Épître* de saint Jacques.

Saint Césaire d'Arles, un siècle plus tard, considère ces onctions comme un moyen de guérison corporelle et de rémission des péchés, qu'il oppose à la médecine magique, fort usitée chez son peuple[1]. Mais les onctions dont parle l'évêque d'Arles, sont celles que les fidèles se faisaient eux-mêmes, dans leurs maladies, avec de l'huile bénite. Saint Césaire ne mentionne pas les onctions faites par les prêtres. On sait qu'autrefois les fidèles avaient l'habitude de s'oindre eux-mêmes d'huile sacrée, pour obtenir leur guérison. Sainte Geneviève de Paris guérit plusieurs malades par ce moyen.

1. *App. Sermo* CCLXV, 3; *P. L.*, XXXIX, 2238-2239 : Quoties aliqua infirmitas supervenerit, corpus et sanguinem Christi ille qui aegrotat accipiat ; et inde corpusculum suum ungat; ut illud quod scriptum est impleatur in eo : « Infirmatur aliquis... (*Jac.*, V, 14-15). Videte, fratres, quia qui in infirmitate ad ecclesiam cucurrerit, et corporis sanitatem recipere et peccatorum indulgentiam merebitur obtinere. Cum ergo duplicia bona possint in ecclesia inveniri quare per praecantatores, per fontes et arbores et diabolica phylacteria, per characteres et aruspices et divinos vel sortilegos multiplicia sibi mala miseri homines conantur inferre? Cf. *App. Sermo* CCLXXIX, 5; *Ibid.*, 2273. Ces onctions sont faites dans l'église, après la réception de l'eucharistie. La guérison et la rémission des péchés sont attribuées aux onctions et non à l'eucharistie, puisque saint Césaire justifie sa doctrine par le texte de saint Jacques, — M. Lejay a expliqué ces passages des sermons de saint Césaire, dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, t. X, pp. 606-610.

Le pape Innocent Ier, à l'encontre de Césaire, distinguait ces onctions, qui étaient faites par les simples fidèles, de celles qu'administraient les évêques et les prêtres. Les auteurs des siècles suivants accentueront encore cette distinction ; et, au XIIe siècle, Hugues de Saint-Victor[1], P. Lombard[2], Roland[3] et les autres théologiens, n'auront en vue que les onctions faites par les prêtres, lorsqu'ils enseigneront que le « sacrement de l'onction des infirmes a été institué pour remettre les péchés et pour soulager corporellement les malades ».

Le mode d'efficacité de l'onction des malades a été assimilé à celui des autres sacrements, lorsque des études synthétiques sacramentaires furent faites.

§ V. — L'efficacité des sacrements dans le haut moyen âge. — Les réordinations. — Les sacrements administrés par des excommuniés. — Les hérésies du XIIe siècle.

Le Donatisme avait été vaincu par saint Augustin, il n'avait cependant pas été détruit. Aucune définition de l'Église[4] ne vint consacrer la doctrine augustinienne et flétrir le Donatisme de la note d'hérésie. Les erreurs pélagiennes sur le péché originel et les erreurs de Nestorius sur l'incarnation allaient absorber toute l'attention de la pensée catholique. L'absence de définition de l'Église explique les retours de la doctrine

1. *De sacramentis*, lib. II, pars XV, 2.
2. *Sentent.*, IV, Dist. XXIII, 2.
3. GIETL, *Die Sentenzen Rolands*, pp. 261-264 : A solis sacerdotibus et episcopis tradi debet [unctionis olei sacramentum].
4. Le concile d'Arles n'avait pas formulé de définition doctrinale contre le Donatisme, mais simplement déclaré valides les ordinations des traditeurs et proscrit la rebaptisation. C'est le concile de Trente qui a défini la doctrine antidonatiste. *Sess.* VII ; *De sacram in gen.*, can. 12; *De Baptismo*, can. 4.

donatiste, et les assauts qu'elle livra à la doctrine augustinienne dans le haut moyen âge.

En Occident, jusqu'au VIIIe siècle, les principes de saint Augustin furent fidèlement suivis. Le IIIe concile de Carthage de 397[1] promulgue de nouveau la prescription ancienne de ne pas rebaptiser et de ne pas réordonner. Le pape saint Léon qualifie de donatistes ceux qui réitèrent les ordinations[2]. Innocent Ier, cependant, paraît rejeter les ordinations faites par les Ariens : « Arianos praeterea, ceterasque hujusmodi pestes... non videtur clericos eorum cum sacerdotii aut ministerii cujuspiam recipi debere dignitate, quoniam quibus solum baptisma ratum esse permittimus[3]... » Ce texte obscur du pape Innocent Ier troublera plus d'un auteur au XI siècle.

A partir du VIIIe siècle, la réordination devint plusieurs fois une arme, dont se servirent les amis ou les ennemis de l'Église. Les ordinations faites par le pape intrus Constantin en 767 furent probablement déclarées invalides. Il est certain, en tout cas, que le pape Sergius III (904-911), cédant à un sentiment de basse vengeance, fit réitérer les ordinations faites par le pape Formose[4].

L'Orient fut lui aussi témoin de faits analogues. Au VIe siècle, le patriarche de Constantinople, Joannes Scholasticus, prescrivit que les clercs monophysites qui se convertissaient à l'Église catholique, fussent ordonnés de nouveau[5].

1. Can. 38, BRUNS, *Concilia*, t. I, p. 128.
2. *Epist.* XII, 6 ; Cf. *Epist.* CLXVII, 1.
3. *Innocentii Romani Pontif. epist. XXIV ad Alex. Antioch.*, 4. J. Morin, *De sacris Ecclesiae ordinationibus*, p. III, exerc. V, c. VII, 6, admet qu'Innocent Ier déclare invalides les ordinations des Ariens. M. Many est d'un avis opposé. *De Sacra ordinatione*, p. 64.
4. MORIN, *Ibid.*, cap. III ; MANY, pp. 70-72.
5. MANY, p. 65. Nous traitons plus longuement des réordinations au chapitre suivant, à propos du caractère.

Ces faits, dont plusieurs sont incontestés, manifestent la persistance de la doctrine donatiste. La thèse augustinienne eut toujours cependant ses défenseurs ; l'affaire du pape Formose en fit surgir un bon nombre [1]. Un nouveau conflit des deux doctrines devenait ainsi inévitable. Il s'éleva, au XIe siècle, à l'occasion des excommunications si nombreuses dont furent frappés les simoniaques et les incontinents.

L'état moral du clergé, au XIe siècle, était lamentable. La loi du célibat ecclésiastique était devenue lettre morte, et toutes les charges ecclésiastiques en Allemagne, en Italie et en Gaule se vendaient à prix d'argent. L'incontinence et la simonie étaient les deux plaies qui ravageaient le clergé et dont il devenait urgent de le guérir.

La réforme fut entreprise par le pape Léon IX (1048-1054) et vigoureusement continuée par Grégoire VII (1073-1085). Les incontinents et les simoniaques furent frappés d'anathème ; interdiction formelle fut faite aux fidèles de recourir aux ministres excommuniés pour recevoir les sacrements [2]. Mais ces indignes n'en continuèrent pas moins à faire des ordinations et à administrer les autres sacrements. C'est alors que se posa à la conscience des fidèles la douloureuse question de savoir ce que valaient les sacrements conférés par des évêques et par des prêtres exclus du sein de l'Église, et d'une manière générale par tout ministre indigne.

Les solutions données au problème furent nombreuses ; leur diversité dénote un grand désarroi dans les esprits et prouve combien le dogme de l'efficacité des sacrements avait encore besoin de précision.

Tout naturellement, les partisans de la réforme et les

1. VULGARIUS, *De causa Formosiana* (éd. DÜMMLER) ; AUXILIUS, *Infensor et defensor ; P. L.*, CXXIX.

2. Cf. J. PEYRET, *Bernold de Constance*, thèse de doctorat en théologie présentée à Lyon en 1904, pp. 93 ss.

amis de la papauté[1] déclaraient volontiers invalides les sacrements administrés par les excommuniés. Les adversaires de la réforme au contraire[2] adoptaient de préférence la thèse augustinienne, et s'en faisaient une arme pour combattre leurs ennemis. Cependant la doctrine de saint Augustin eut aussi pour défenseurs de fervents serviteurs de l'Église romaine, saint Pierre Damien[3] par exemple. D'autres prenaient des positions intermédiaires, et enseignaient que les sacrements des ministres excommuniés produisaient la grâce, mais que l'effet de cette grâce était neutralisé et devenait inutile au fidèle[4]. Enfin quelques auteurs, comme Bernold de Constance, trouvant le problème trop difficile, se contentaient d'exposer toutes les solutions sans en adopter aucune[5].

Les hésitations de Bernold se retrouvent encore au milieu du XIIe siècle chez P. Lombard et chez Gratien. Le Maître des Sentences énumère[6] les quatre opinions qui se partageaient les esprits de son temps sur la valeur des ordinations hérétiques, c'est-à-dire simoniaques, sans prendre parti pour aucune. Gratien considère

1. Gui d'Arezzo, *Monumenta Germaniæ Lib.*, t. I, p. 6; Humbert, *Ibid.*, p. 100; Bernard, *Ibid.*, t. II, p. 28.

2. Sigebert, *M. G. Lib.*; t, II, p. 439; Wenrich de Trèves, *Ibid.*, t. I, p. 298; Guibert, *Ibid.*, p. 623.

3. *Opusc.* VI, *Liber qui dicitur gratissimus*, cap. XII. *P. L.*, CXLV, 115: Cujuscumque ergo criminis reus exstiterit ille qui consecrat : nimirum sive superbus, sive luxuriosus, sive homicida, sive etiam simoniacus; ipse quidem pollutus est, et lethali procul dubio lepra perfusus: sed donum Dei, quod per illum transit, nullius labe polluitur, nullius contagione fœdatur... Ponamus ergo ut mali sacerdotes quodammodo lapidei sint canales : in lapideis autem canalibus aqua nil germinat, donec per eos decurrens, in fecundas se areolas fundat... Non enim exhorreat columba, non nauseat sordentium quorumlibet ministerium, dum ille, in quem tota descendit, solus consecrationis teneat principatum. — Il est à remarquer que saint Pierre Damien ne fait pas appel à la doctrine du caractère pour démontrer la validité des ordinations faites par des indignes.

4. Manegold, *M. G. Lib.*, t. I, p. 430; Anselme de Lucques, *Ibid.*, p. 522.

5. J. Peyret, *Ibid.*, p. 104.

6. *Sent.*, lib. IV, dist. XXV.

comme nulles les ordinations des diacres faites par les hérétiques [1].

Il n'est pas téméraire de penser que ces discussions sur la valeur des sacrements conférés par des indignes, ainsi que l'état des mœurs du clergé, aient favorisé le développement des hérésies du XIIe siècle. Parmi ces hérésies, celle des Albigeois et celle des Vaudois enseignaient catégoriquement la nécessité de la sainteté du ministre pour la validité des sacrements. L'Église, dans la personne du pape Innocent III au début du XIIIe siècle, réprouva cette erreur. Une profession de foi fut rédigée et imposée aux Vaudois qui se convertissaient à l'Église catholique. La doctrine augustinienne y est solennellement affirmée : « Sacramenta quoque, quae in ea [Ecclesia] celebrantur, inaestimabili atque invisibili virtute Spiritus Sancti cooperante, licet a peccatore sacerdote ministrentur, dum Ecclesia eum recipit, in nullo reprobamus, nec ecclesiasticis officiis vel benedictionibus ab eo celebratis detrahimus, sed benevolo animo tanquam a justissimo amplectimur, quia non nocet malitia episcopi vel presbyteri neque ad baptismum infantis, neque ad eucharistiam conferendam, vel ad caetera ecclesiastica officia subditis celebrata [2]. »

Les fidèles étaient particulièrement inquiets au sujet de la valeur de l'eucharistie célébrée par des ministres indignes. Aussi le pape Innocent III revient-il sur ce point dans son traité: *De sacro altaris mysterio* [3]. Les ministres non exclus du sein de l'Église — Innocent ne parle que de ceux-ci — quelle que soit leur indignité, consacrent

1. *Dict.* ante can. *Daibertum*, 24, caus. I, q. VII. *Corpus Juris canonici*, éd. Richter, Lipsiae 1833, t. I, p. 374.
2. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 370.
3. Lib. III, cap. V; *P. L.*, CCXVII, 844. Cf. MARBODE, évêque de Rennes († 1123), *Epistola* II; *P. L.*, CLXXI, 1472 sq.

véritablement l'eucharistie : « In sacramento corporis Christi nihil a bono majus, nihil a malo minus perficitur sacerdote, dummodo sacerdos cum caeteris in arca consistat, et formam observet traditam a columba, quia non in merito sacerdotis, sed in verbo conficitur Creatoris. Non ergo sacerdotis iniquitas effectum impedit sacramenti, sicut nec infirmitas medici virtutem medicinae corrumpit. Quamvis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum. »

Au reste, au début du XIIIe siècle, la réforme des papes Léon IX et Grégoire VII aboutissait; les passions qu'elle avait soulevées se calmèrent; les controverses relatives aux ordinations simoniaques cessèrent par là même, et la doctrine augustinienne, un instant oubliée, reprit sa place. Le dogme de l'efficacité des sacrements, pleinement mis en lumière, allait être étudié sous toutes ses faces par les grands théologiens scolastiques.

§ VI. — La formule *ex opere operato*. — Le problème de la causalité des sacrements au XIIIe siècle.

Les controverses relatives aux ordinations simoniaques, et d'une manière générale aux sacrements conférés par des ministres indignes, eurent pour résultat l'invention des formules *opus operatum* et *opus operantis*.

Un ministre indigne pèche gravement lorsqu'il confère un sacrement, le sacrement n'est pourtant pas souillé pour cela. La nécessité d'exprimer cette vérité porta les auteurs à distinguer, dans l'administration des sacrements, l'action du ministre qui confère le rite, *opus operans*, et le rite lui-même qui est opéré, *opus operatum*. Pierre de Poitiers († 1205), le premier, appliqua cette distinction au baptême, pour démontrer que la

valeur de ce sacrement est indépendante des mérites du ministre et de ceux du sujet[1].

Cette distinction, du reste, était usitée dans les écoles, au début du XIIIe siècle, pour exprimer, dans toute action, la coopération de l'agent (actio, opus operans), et l'acte lui-même (actum, opus operatum). L'*actio*, l'*opus operans* peuvent être bons ou mauvais, suivant les dispositions de l'agent; l'*actum*, l'*opus operatum* ont une valeur objective indépendante de celle de l'*actio*. Les œuvres des Juifs faisant mourir le Christ, dit Pierre de Poitiers, furent détestables, la mort du Sauveur fut au contraire bonne et voulue de Dieu : « Approbavit Deus passionem Christi illatam a Judaeis et quod fuit opus Judaeorum operatum ; non approbavit opera Judaeorum operantia, et actiones quibus operati sunt illam passionem[2]. » De même, les actions du diable sont mauvaises, car elles procèdent de sa malice, le résultat de ses actes au contraire sert à la gloire de Dieu : « Omnia ei [Deo] serviunt, id est praestant materiam laudis, et diabolus ei servit et approbat ejus opera quae operatur, non quibus operatur; opera operata ut dici solet, non opera operantia, quae omnia mala sunt, quia nulla ex charitate... pro actione enim diaboli offenditur Deus sed non pro acto[3]. »

L'application de cette théorie aux sacrements s'imposait à l'esprit. La célébration d'un rite sacramentel par un ministre indigne est une action mauvaise, un sacrilège, mais ce qui est célébré est toujours bon : « Quamvis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum », comme disait Innocent III. Tout naturellement, pour exprimer l'effi-

1. *Sententiarum*, lib. V, cap. VI; *P. L.*, CCXI, 1235 : Baptizatio dicitur actio illius qua baptizat, quae est aliud opus quam baptismus, quia est opus operans, sed baptismus est opus operatum ut ita liceat loqui.
2. *Sententiarum*, lib. I, cap. XVI.
3. *Ibid.*

cacité objective des sacrements, on se servit de la formule *ex opere operato*, qui devint le symbole de la doctrine augustinienne, et on l'opposa à la formule *ex opere operantis*, qui fut l'expression de l'erreur donatiste.

Au milieu du XIII[e] siècle, ces deux formules étaient d'un usage courant dans les écoles. On les employait en particulier pour caractériser la différence qui existe, au point de vue de l'efficacité, entre les sacrements chrétiens et les rites mosaïques. Pour exprimer cette différence, les auteurs distinguaient le rite sacramentel, *opus operatum*, et l'usage du rite, *opus operans*[1]. Le rite sacramentel juif, l'*opus operatum*, conférait-il la grâce? A cette question, les uns — et ils se réclamaient de Hugues de Saint-Victor — répondaient que le rite sacramentel juif produisait la grâce, mais non immédiatement et directement comme le sacrement de la loi nouvelle; il la produisait non en tant que cause de la grâce, mais en tant que figure des sacrements chrétiens. Le rite juif était efficace par les rapports figuratifs, qui l'unissaient à la passion du Christ et aux sacrements du christianisme dont il était le symbole[2]. Les autres — et parmi eux saint Thomas — refusaient toute efficacité objective aux sacrements de la loi ancienne, excepté à la circoncision : « Alii dicunt et melius quod nullo modo sacramenta ipsa veteris legis, id est opus operatum, in eis gratiam conferebat, excepta circumcisione[3]. » Seuls les sacrements chrétiens sont efficaces *ex opere operato*.

Mais si les sacrements de la loi ancienne n'étaient pas

1. Saint Thomas, *In IV*, Dist. I, q. 1, art 5 : In sacramento est duo considerare, scilicet ipsum sacramentum et usum sacramenti. Ipsum sacramentum dicitur a quibusdam opus operatum ; usus autem sacramenti est ipsa operatio, quae a quibusdam opus operans dicitur.

2. Saint Thomas, *Ibid.* : Indirecte et ex consequenti habebant justificare [sacramenta v. l.], quasi mediantibus nostris sacramentis per ea significatis a Deo significationem habentia.

3. *Ibid.*

efficaces *ex opere operato*, ne possédaient-ils pas quelque efficacité *ex opere operantis*? Ici encore deux systèmes se partageaient les esprits. Plusieurs, à la suite de Pierre Lombard, pensaient que l'usage des rites juifs n'a été d'aucune utilité, d'aucun mérite, même pour ceux qui les pratiquaient avec la foi et la charité. Saint Thomas[1], au contraire, et beaucoup d'autres avec lui, enseignaient que l'usage des sacrements mosaïques, lorsqu'il était accompagné de la charité, opérait la grâce. Les rites juifs étaient ainsi efficaces *ex opere operantis*.

La doctrine de saint Thomas a prévalu. Elle était admise par tous les auteurs au XVIe siècle. C'est conformément à cette doctrine que les protestants formulèrent leurs erreurs : les sacrements de la loi nouvelle sont efficaces simplement *ex opere operantis*, tout comme ceux de la loi ancienne.

*
* *

Si les théologiens du XIIIe siècle n'étaient pas d'accord sur la nature de l'efficacité des sacrements de l'ancienne loi, tous par contre affirmaient très catégoriquement que les sacrements de la loi nouvelle « confèrent la grâce *ex opere operato*, et qu'ils produisent ce qu'ils signifient, à moins que le sujet n'y mette obstacle[2] ».

Mais la pensée théologique, avide de précision et désireuse d'interpréter le dogme en fonction de la philosophie, essaya de déterminer ce qu'est l'efficacité de l'*opus operatum*, à l'aide de l'idée de cause. Le dogme

1. *Ibid.* : Communiter tenetur quod usus eorum [sacramentorum v. l.] meritorius esse poterat, si ex charitate fieret. — Voir aussi l'exposé de ces diverses opinions dans saint Bonaventure, *In IV Sent.* Dist. I, pars I, art. 1, quaest. 5.

2. SAINT BONAVENTURE, *In IV Sent.* Dist. I, pars I, art. I, q. 3 ; SAINT THOMAS, *Ibid.*

entra ainsi dans une phase nouvelle, toute métaphysique, et qui n'est pas encore close aujourd'hui.

Tous les théologiens convenaient que les sacrements de la loi nouvelle, efficaces *ex opere operato*, sont de quelque manière des causes de la grâce. La plus grande diversité d'opinions existait sur la manière d'entendre cette causalité sacramentelle[1].

Le sacrement, s'il est une cause de la grâce, n'en peut être, semble-t-il, qu'une cause efficiente. Or les plus graves difficultés paraissent s'opposer à ce que le sacrement, qui est un rite corporel, puisse être une cause efficiente d'un effet spirituel, c'est-à-dire posséder en lui la vertu de produire un tel effet. Car la vertu causale communiquée à un être doit être conforme à l'essence de cet être. « Quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. » Il est également impossible de comprendre ce qu'est en elle-même cette vertu causale que posséderait le sacrement, à quel moment elle est communiquée au rite — lorsque le sacrement a été institué par le Christ ou lorsqu'il est administré par le prêtre ? — et combien de temps elle adhère au sacrement[2]. Le problème, on le voit, était des plus difficiles.

Trois systèmes principaux furent imaginés pour le résoudre, et méritent notre attention par l'importance considérable qu'ils eurent : le système de la *causalité occasionnelle*, celui de la *causalité instrumentale dispositive* et celui de la *causalité instrumentale efficiente* de la grâce.

Un grand nombre de théologiens, que saint Bona-

1. SAINT THOMAS *In IV Sent.* Dist. I, quaest. I, art. 4 ; Omnes coguntur ponere sacramenta novae legis aliquo modo causas gratiae esse, propter auctoritates quae hoc expresse dicunt. Sed diversi diversimode eas causas ponunt.

2. Voir l'exposé de ces objections fait par SAINT THOMAS, *Sum. Theol.*, 3 p. ; q. 62, art. 4, *In IV*, D. I, q. I, a. 4 ; et par SAINT BONAVENTURE, *IV Sent.* D. I, p. I, a. I, q. 4.

venture appelle *magni magistri*, résolvaient le problème en le supprimant. D'après ces docteurs, les sacrements ne sont pas des causes proprement dites de la grâce, ayant en eux la vertu de la produire. Ils sont des causes improprement dites, des *causae sine quibus non*, de simples causes occasionnelles de la grâce. C'est ce système que nous appelons le système de la *causalité occasionnelle*. Il fut adopté par saint Bonaventure[1], et plus tard par Duns Scot[2] et par l'école franciscaine.

Dans ce système, les sacrements n'ont en eux-mêmes aucune vertu causale qui concoure effectivement à la production de leurs effets ; c'est pour cela qu'ils ne sont pas de véritables causes. Le sacrement produit la grâce par une sorte de concomitance; une vertu divine, en conséquence d'un ordre établi par Dieu, accompagne le sacrement, et c'est elle qui agit directement dans l'âme du sujet. Dieu s'est engagé par une sorte de convention, par un pacte conclu avec l'Église, dira Duns Scot, à donner sa grâce à tous ceux qui, bien disposés, reçoivent les sacrements. Toute l'efficacité du sacrement vient de cette convention divine, le sacrement n'est que l'occasion qui rappelle à Dieu ses engagements, une simple condition *sine qua non*. Il n'a en lui-même aucune vertu productrice de la grâce.

Une comparaison classique était proposée pour l'intelligence de cette doctrine. Le sacrement est semblable à un denier en plomb, qui n'a aucune valeur par lui-même, mais qui, en vertu d'un ordre du roi, vaudrait à son possesseur le privilège de recevoir cent livres. Ou encore[3], Naaman s'est guéri de la lèpre en se lavant dans le Jourdain sur le conseil du prophète Élisée. Ni l'eau du fleuve ni la parole d'Élisée ne possédaient la

1. Saint Bonaventure, *Ibid.* ad II quaest. later.
2. D. Scot, *In IV*, D. 1, Quaest. 4 et 5,
3. Saint Bonaventure, *Ibid.*

vertu de guérir. La cause de la guérison a été la vertu divine, qui accompagna l'ablution de Naaman. Ainsi, ce n'est pas le sacrement qui sanctifie par lui-même, c'est l'action divine qui accompagne l'administration du sacrement. Il n'y a pas production de la grâce par le sacrement, mais simplement concomitance de la production de la grâce et du sacrement[1].

Ce système était regardé comme le plus rationnel de tous et comme sans danger pour la foi : « Huic positioni, disait saint Bonaventure, pietas fidei non repugnat et ratio consentit. » Aussi jouit-il d'un réel succès[2] jusqu'au concile de Trente, époque où il se transforma en notre système moderne de la causalité morale.

Cependant l'opinion de l'école franciscaine ne rallia pas tous les suffrages, tant s'en faut. Un grand nombre d'auteurs et en particulier saint Thomas, trouvaient qu'elle restreignait beaucoup trop l'efficacité des sacrements qui, n'ayant plus d'autre fin que de rappeler à Dieu sa convention, étaient réduits au rôle de simples signes. « Sed hoc non videtur sufficere ad salvandum dicta sanctorum, » objectait le Docteur angélique. Que devenaient, dans ce système, le « continent gratiam » de Hugues de Saint-Victor et la définition lombardienne du

1. Voici l'exposé de ce système d'après SAINT THOMAS, *In IV*, D. I, q. I, art. 4 : Quidam enim dicunt, quod non sunt [sacramenta] causae quasi facientes aliquid in anima, sed causae sine quibus non : quia increata virtus, quae sola effectus ad gratiam pertinentes in anima facit, sacramentis assistit per quamdam Dei ordinationem, et quasi pactionem. Sic enim ordinavit, et quasi pepigit Deus, ut qui sacramenta accipiunt, simul ab eo gratiam recipiant, non quasi sacramenta aliquid faciant ad hoc. Et est simile de illo, qui accipit denarium plumbeum facta tali ordinatione, ut qui habuerit unum de illis denariis, habeat centum libras a rege, qui quidem denarius non dat illas centum libras, sed solus rex accipienti ipsum. Cf. *Sum. Theol.*, 3 p., q. 62, a. 1 et 4; *Quodl.* 12, art. 14.

2. Ce fut à quelques nuances près, le système de Durand de Saint-Pourçain, d'Occam et de tous les nominalistes. Leur doctrine se trouve dans leurs commentaires du IVe livre des *Sentences* de P. Lombard.

sacrement ? Aussi, au nom de la Tradition, un grand nombre d'auteurs affirmaient l'existence, dans les sacrements, d'une vertu causale de la grâce. Ils ne reculaient pas devant le problème de la causalité sacramentelle, et pour le résoudre ils faisaient appel, soit au système de la *causalité instrumentale dispositive*, soit à celui de la *causalité instrumentale efficiente.*

Les partisans du système de la *causalité dispositive* distinguaient, selon P. Lombard, deux effets des sacrements : le *sacramentum et res* et la *res tantum.* Le *sacramentum et res*, c'est le caractère pour les sacrements qui le produisent, et un ornement de l'âme, sur la nature duquel on ne s'explique pas pour les autres ; la *res tantum* c'est la grâce. Le sacrement est véritablement la cause efficiente du premier effet, du caractère ou de l'ornement ; il a reçu de Dieu la vertu de le produire effectivement. A l'égard du second, c'est-à-dire de la grâce, il est simplement une cause dispositive. Le sacrement, par le caractère ou l'ornement, dispose l'âme de telle sorte que Dieu est nécessairement porté à y répandre sa grâce, si le sujet n'y met pas d'obstacles. Cette disposition est exigitive de la grâce. Le sacrement en la produisant opère donc indirectement et médiatement la grâce : « Alii dicunt quod in sacramentis duo consequuntur in anima, unum quod est sacramentum et res, sicut character, vel aliquis ornatus animae in sacramentis, in quibus non imprimitur character. Aliud quod est res tantum, sicut gratia. Respectu ergo primi effectus sunt sacramenta causae aliquo modo efficientes : sed respectu secundi sunt causae disponentes tali dispositione quae est necessitas nisi sit impedimentum ex parte recipientis[1]. »

1. SAINT THOMAS, *In IV*, D. I, q. I, art. 4. Cf. SAINT BONAVENTURE *In IV*, Dist. I, pars I, art. I, q. 4.

9.

L'auteur de ce système, ou tout au moins le premier qui l'a exposé dans ses écrits, est le franciscain Alexandre de Halès[1], de la première moitié du XIIIe siècle. Mais ce système ne devint parfaitement cohérent que lorsque saint Thomas l'eut précisé à l'aide de sa théorie de la cause instrumentale. Alexandre, en effet, expliquait bien comment la grâce est produite dans l'âme; c'est Dieu lui-même qui la répand directement. Le rite sacramentel n'atteint pas son entité physique, il cause simplement l'ornement exigitif de la grâce. Mais cet ornement, à son tour, comment peut-il être produit par le sacrement, comment cet effet spirituel peut-il avoir pour cause efficiente un rite corporel? Le problème de la causalité sacramentelle restait tout entier.

Saint Thomas le vit bien. Pour résoudre l'antinomie il distingua deux sortes de causes : la cause principale et la cause instrumentale.

La cause principale est celle qui produit son effet par la vertu propre et inhérente à sa nature. La cause instrumentale, elle, n'agit pas par sa propre vertu, mais par la vertu que lui communique la cause principale. Or l'effet produit est toujours semblable à la vertu productive de l'agent; l'effet de la cause instrumentale sera donc semblable, non à la nature de l'instrument, mais à celle de la cause principale, car c'est la cause principale qui communique à l'instrument la vertu de produire son effet. Un bois de lit, — c'est la comparaison de saint Thomas, — façonné par l'artiste, n'est pas semblable à la hache qui l'a taillé, mais à l'idée qui

1. *Summae Theol.*, IV, quaest. V, membr. 4 : Sacramenta sunt causae alicujus effectus in anima; non dico solum disponendo sed efficiendo : efficiunt enim simpliciter characterizando et ornando. Unde dico quod singula sacramenta aliquo modo ornant animam vel imprimendo characterem vel alio modo signando. Et hujusmodi ornatus sive signationis sunt sacramenta causa efficiens. — Quant à la grâce, c'est Dieu lui-même qui la met dans l'âme ornée du caractère ou de l'*ornatus*, et d'ailleurs bien disposée.

est dans l'esprit de l'ouvrier, et qui a communiqué à l'instrument la vertu de produire une œuvre d'art : « Virtus agendi proportionatur agenti. Unde alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali, alio modo in agente instrumentali. Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae; et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio, et ideo competit sibi virtus proportionata motui [1]. »

Les sacrements sont des causes instrumentales, qui tiennent de Dieu, la cause principale de la justification de l'âme, la vertu de produire leurs effets. Ces effets seront donc semblables à la vertu communiquée par Dieu aux sacrements; celle-ci est spirituelle, les effets des sacrements le seront aussi. Les rites sacramentels, quoique corporels, peuvent donc être des causes efficientes instrumentales de la disposition exigitive de la grâce : « [Sacramenta materialia] in quantum sunt instrumenta divinae misericordiae justificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, qui primo correspondet sacramentis, sicut est character vel aliquid hujusmodi. Ad ultimum autem effectum, qui est gratia, non pertingunt etiam instrumentaliter nisi dispositive, in quantum hoc, ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas, quantum in se est, ad gratiae susceptionem [2]. » Tel est le système de la *causalité instrumentale dispositive*.

Ce système eut un grand succès dans l'école thomiste [3] jusqu'au XVI[e] siècle, époque où son crédit fut

1. *In IV*, D. I, q. I, art. 4. Cf. *Sum. Theol.*, 62, art. 1.
2. *Ibid.*
3. Ses principaux partisans furent PIERRE DE LA PALU, *In IV*, D. I, q. 1 ; CAPREOLUS, q. I, art. 1, conclusione 3; DESA D'ESPAGNE, q. 3, art. 3, notat.

ruiné par les critiques acerbes du cardinal Cajétan[1]. Aujourd'hui, au collège romain, le P. Billot[2] l'a remis en honneur, et a montré l'excellent parti qu'on en pouvait tirer, pour expliquer la doctrine de la réviviscence des sacrements. Lorsque le sacrement est valide, la disposition exigitive de la grâce est toujours produite, mais, si le sujet est mal disposé, la grâce n'est pas donnée. Elle le sera, à cause de la disposition, qui, elle, est permanente dans l'âme, quand le sujet se convertira et ôtera ainsi l'obstacle à la réception de la grâce.

Mais le point faible de ce système, c'est l'explication tout à fait insuffisante qu'il donne de la nature de cette disposition exigitive de la grâce. On nous dit que cette disposition ne doit pas être confondue avec les dispositions morales de foi, de repentir, de charité ou autres, nécessaires pour que le sujet ne mette pas d'obstacles à la grâce. On nous dit encore que, pour les sacrements qui produisent un caractère, la disposition est le caractère lui-même. Cela s'entend. Mais pour les autres sacrements qu'est-elle? Un *aliquis ornatus animæ,* dont les auteurs du moyen âge n'ont pas su donner d'explication satisfaisante[3]. De plus, cette disposition n'est-elle pas inutile? Si le sacrement peut être la cause instrumentale efficiente de cette disposition, effet d'ordre spirituel, pourquoi ne le serait-il pas de la grâce elle-

FERRARE, 4 contr. gent., cap. 57. La raison principale qui poussait ces auteurs vers la causalité dispositive, « est quod existimaverint gratiam esse formam, quae non educitur de potentia animae, sed creatur ». La grâce étant un don créé, et Dieu ne pouvant se servir d'un instrument pour créer, elle est donc produite directement par Dieu dans l'âme. Seule la disposition peut avoir le sacrement pour cause instrumentale. — Mais comment le sacrement peut-il être une cause instrumentale de la disposition? Celle-ci « educitur de potentia animæ », c'est pour cela que le sacrement peut la produire « instrumentaliter ».

1. *In 3am Part.* quæst. 62.

2. *De Ecclesiae sacramentis*, Romae 1896, t. I, pp. 95 et sq., 106 et sq.

3. Cf. S. BONAVENTURE, *In IV*, D. I, pars I, art. I, q. 4. — Le P. BILLOT, *Ibid.*, s'efforce d'indiquer ce que peut être, pour chaque sacrement, cette disposition exigitive de la grâce.

même? Ces difficultés expliquent pourquoi ce système, après quelques siècles de succès, a fini par tomber dans l'oubli.

Au reste saint Thomas lui-même, après avoir franchement enseigné la causalité instrumentale dispositive, l'abandonna à la fin de sa vie, comme le témoigne sa *Somme théologique*[1], pour le système de la *causalité instrumentale efficiente*, qui est devenu, après les explications de Cajétan, notre système moderne de la causalité physique.

Ce qui différencie ce dernier système du précédent, c'est la suppression de la disposition exigitive de la grâce, jugée inutile. Les sacrements sont des causes instrumentales efficientes de la grâce elle-même.

Saint Thomas démontre comment une vertu spirituelle, productive de la grâce, peut être dans un rite corporel, par un raisonnement analogue à celui de plus haut et basé sur les concepts de cause principale et de cause instrumentale. Dieu seul peut être la cause principale de la grâce, car la grâce est une sorte de participation à la ressemblance divine, et Dieu seul, par sa propre vertu, est capable de nous faire participer à la ressemblance de sa nature. Mais le sacrement peut produire la grâce en nous en tant qu'instrument, car l'instrument, agissant par la vertu que lui communique l'agent principal, est apte à produire un effet dissemblable à lui. Le sacrement, en vertu de l'impulsion que lui imprime

1. 3 p., quaest. 62, art. 1, 4. Beaucoup d'auteurs refusent d'admettre que saint Thomas ait abandonné le système de la causalité dispositive. Capreolus pensait que, dans la *Somme théologique*, saint Thomas veut dire que les sacrements sont des causes instrumentales non de la grâce habituelle (gratum faciens), mais de la grâce sacramentelle, c'est-à-dire de la disposition exigitive de la grâce. D'autres — le P. Billot, *op. cit.*, p. 74, est de cet avis — déclaraient que, pour avoir la vraie pensée du Docteur angélique, il fallait interpréter le passage obscur de la *Somme* par les *Commentaires des Sentences*. Il vaut mieux dire que saint Thomas a changé d'opinion sur ce point comme sur d'autres.

Dieu, peut causer un effet d'ordre spirituel, conforme à l'impulsion qui le meut : « Causa... instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente; unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti, sicut lectus non assimilatur securi, sed arti quae est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant; adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam[1]. »

Cette vertu instrumentale, ayant pour but de conférer la grâce, n'est pas permanente dans le sacrement, mais transitoire. L'instrument, en effet, n'opère qu'autant que l'agent principal lui donne l'impulsion, et celle-ci est essentiellement passagère. Le rite sacramentel ne possède donc cette vertu causale qu'au moment où Dieu s'en sert pour répandre sa grâce dans l'âme[2]. Au reste, cette causalité sacramentelle est due à la passion et aux mérites de Jésus-Christ. La vertu sanctificatrice des sacrements découle de la divinité du Christ par le moyen de son humanité.[3] Tous les théologiens, d'ailleurs, quelles que fussent leurs vues sur la causalité sacramentelle, faisaient dériver des mérites du Sauveur toute l'efficacité des sacrements chrétiens.

Le système de la causalité instrumentale efficiente, on le voit, contient les principes qui conduiront logiquement les théologiens de l'avenir au système moderne de la causalité physique. Mais saint Thomas est encore loin de Cajétan. On chercherait en vain, dans la *Somme*, des expressions aussi rigoureuses que celles que l'on trouve dans les Commentaires de la *Somme* du célèbre cardinal, par exemple : que les sacrements sont des causes instrumentales physiques qui atteignent la grâce dans

1. Q. 62, art. 1.
2. Art. 4.
3. Art. 5.

son être même pour la déposer dans l'âme. La doctrine du Docteur angélique est plus atténuée.

Les trois systèmes qui ont été exposés se partagèrent les écoles, non seulement au XIIIe siècle, mais aussi dans les siècles suivants jusqu'au concile de Trente. L'école franciscaine s'appropria le système de la causalité occasionnelle, lorsque Duns Scot, l'adversaire terrible de l'opinion thomiste de la causalité efficiente instrumentale, s'y fut rallié[1]. L'école thomiste demeura fidèle aux systèmes exposés par le Docteur angélique. Ce n'est pas à dire que nul autre système plus ou moins hybride ne vît le jour. Suarez[2] mentionne tous ceux dont on parlait encore de son temps; il en compte six. L'exposé de ces théories n'offrirait aucun intérêt ici.

Les diverses écoles théologiques discutaient sur la causalité des sacrements, sinon toujours pacifiquement, du moins sans être inquiétées par l'Église. Celle-ci, en effet, n'avait pas à prendre parti pour tel ou tel système, car le dogme de l'efficacité objective des sacrements n'était pas en cause. C'est à peine si, dans le *Décret aux Arméniens,* elle laisse voir ses préférences pour les systèmes thomistes. Mais les erreurs protestantes vont surgir, et l'Église, pour les condamner, va formuler des définitions qui influeront par contrecoup sur la destinée des systèmes théologiques.

1. *In IV Sent.*, Dist. I, art. 4 et 5. Voici le passage où se trouve exprimée la pensée de D. Scot sur la causalité des sacrements : « Susceptio sacramenti est dispositio necessitans ad effectum signatum per sacramentum, non quidem per aliquam formam intrinsecam, per quam necessario causaret terminum, vel aliquam dispositionem praeviam; *sed tantum per assistentiam Dei causantis illum effectum*, non necessario absolute, sed necessitate respiciente potentiam ordinatam : *disposuit enim universaliter et de hoc Ecclesiam certificavit, quod suscipienti tale sacramentum, ipse conferret effectum signatum.* » D. Scot n'est donc pas l'auteur du système moderne de la causalité morale. Ce système date du XVIe siècle et a pour auteur Melchior Cano.

2. *In 3am P.* quaest. LXII, art. 4, disp. 9, sect. 2.

§ VII. — Le système sacramentel protestant et les définitions du concile de Trente.

L'un des avantages de la théologie historique, c'est de mettre puissamment en relief le caractère excentrique des hérésies. La tradition catholique, dont nous avons suivi le majestueux développement, a toujours placé l'efficacité du sacrement dans le rite lui-même. Le protestantisme, lui, va prétendre la trouver exclusivement dans le sujet. Aussi sa conception est-elle une déviation manifeste des principes chrétiens. Elle a été créée, d'ailleurs, pour harmoniser la doctrine sacramentaire avec une théorie de la justification égalcment antitraditionnelle.

*
* *

Le système sacramentel des protestants est, en effet, totalement conditionné par leur doctrine de la justification. La justification, d'après la Réforme, ne consiste pas, comme l'enseigne le catholicisme, dans la rémission des péchés et dans la sanctification intérieure de l'âme, opérées par les sacrements ou par la contrition parfaite. Elle consiste uniquement dans une application purement extrinsèque des mérites et de la sainteté de Jésus-Christ. Dieu regarde le pécheur à travers les mérites de son Fils, et ainsi le pécheur apparaît juste aux yeux de Dieu. Aucun changement intérieur n'est produit dans l'âme : les péchés y restent. Le changement est tout extérieur : les mérites de Jésus-Christ couvrent le pécheur et dérobent son injustice aux regards de Dieu.

L'unique moyen dont l'homme dispose pour obtenir d'être ainsi couvert par les mérites de Jésus-Christ, c'est la foi, c'est-à-dire la confiance que l'on est justifié.

Les bonnes œuvres, le repentir par exemple, sont complètement inutiles : elles sont d'ailleurs impossibles, car le péché originel ayant substantiellement vicié la nature humaine, celle-ci est incapable d'apporter une coopération proprement dite à l'œuvre de son salut.

Si la foi seule justifie et peut justifier, les sacrements ne sauraient avoir aucune efficacité objective pour produire la justification, ils ne sont pas efficaces *ex opere operato.* « [Sacramenta] sunt signa, seu sacramenta justificationis, quia sunt sacramenta justificantis fidei et non operis : unde tota eorum efficacia est ipsa fides, non operatio. Qui enim iis credit, is implet ea, etiamsi nihil operetur[1]. »

Sur la négation de l'efficacité objective des sacrements, tous les protestants étaient d'accord. Les divergences commencèrent, lorsqu'il fallut expliquer la valeur et la raison d'être des sacrements ; car tous admettaient l'institution divine du baptême et de la cène. Dans quel dessein le Christ a-t-il institué ces deux sacrements?

Au début de la Réforme, Luther et Mélanchton assignèrent pour fin unique aux sacrements d'être des gages de véracité de la promesse divine que les péchés seraient remis par la foi, et d'être ainsi des garanties, pour le fidèle, du pardon de ses péchés[2]. Les sacrements rappellent aux fidèles la promesse divine, comme un portrait rappelle celui qu'il représente[3]. Ils sont des messagers qui annoncent aux hommes les libéralités de Dieu, des arrhes qui les leur garantissent, rien de plus[4].

1. LUTHER, *De Captivitate babylonica*, cap. de Baptismo, t. II, p. 287.
2. LUTHER, *Ibid.* MÉLANCHTON, *Loci theologici*, cap. de Sacramentis, Basileæ 1561, p. 379 : Quanquam multi sunt fines sacramentorum ordinati, tamen longe omnibus anteferendus est hic principalis finis, quod sint signa voluntatis Dei erga nos, videlicet testimonia addita promissioni gratiæ.
3. MÉLANCHTON, *Apologia*, ad art. 13.
4. CALVIN, *Inst. chrét.*, IV, 14-17 : Les sacremens... nous servent de la part de Dieu d'une mesme chose que les messagiers de bonnes nouvelles de par les hommes : c'est assavoir non pas pour nous conférer le bien,

Les sacrements n'ont donc aucune vertu intrinsèque, ils ne sont utiles que pour fortifier et raffermir la foi : toute leur efficacité leur vient de la foi au pardon des péchés. C'est parce que le sacrement n'a d'autre but que d'exciter la foi, que les formules sacramentelles sont, d'après les protestants, exhortatives et non consécratrices. La cérémonie sacrée consiste surtout dans une exhortation, le sacrement est une sorte de sermon en acte qui entretient la foi du sujet.

Puisque les sacrements ne sont destinés qu'à exciter la foi, ils ne sont pas nécessaires au salut. Tout homme ferme dans la foi aux promesses divines peut en user ou ne pas en user, sans compromettre le moins du monde les intérêts de son âme. Les sacrements sont, en définitive, des institutions superflues; on peut obtenir la grâce sans les recevoir et sans désirer les recevoir [1].

Au point de vue de l'efficacité, il n'y a, par conséquent, aucune différence entre les sacrements de l'ancienne loi et ceux de la nouvelle. Ils ne diffèrent que par la diversité des rites et des cérémonies qui les constituent. Les sacrements mosaïques consistaient dans des actes sans paroles, les sacrements chrétiens se composent d'actes et de paroles, les paroles qui rappellent les promesses divines d'accorder le pardon à la foi [2].

Bref, le rite sacramentel n'a aucune efficacité par lui-même dans l'œuvre de la justification, tout son rôle se réduit à soutenir la foi en la promesse divine : « Baptismus neminem justificat, nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus, haec enim justificat et implet id quod baptismus significat.

mais seulement nous annoncer et démonstrer les choses qui nous sont données par la libéralité de Dieu : ou bien nous sont arres pour les ratifier.

1. MOEHLER, *Symbolik* (Mayence, Kupferberg 1832), p. 269-271. Cf. A. THEINER, *Acta authentica Concilii Tridentini*, I, p. 383.

2. LUTHER, *De Captivit. babylon.*, cap. de Bapt. *Ibid.*

Fides enim est submersio veteris hominis et emersio novi hominis [1]. »

Cependant Luther, à partir de 1535, revint à des idées plus catholiques sur l'efficacité des sacrements, sur celle du baptême en particulier. Le rite baptismal, disait-il, « donne » la sainteté et la vie éternelle, « opère la régénération et le renouvellement » de l'homme[2]. Mais la foi demeure toujours pour Luther la cause de l'efficacité du baptême. Ce ne fut que par une inconséquence incompréhensible qu'il admit le baptême des enfants.

Mais la négation la plus radicale de l'efficacité sacramentelle se trouve dans les écrits de Zwingle. Pour le réformateur suisse, les sacrements ne sont pas même des gages des promesses divines et de l'amitié céleste destinés à soutenir la foi; ils sont de simples signes de profession chrétienne, par lesquels le fidèle témoigne appartenir à l'Église de Jésus-Christ et se séparer des infidèles[3]. Il était difficile d'aller plus loin et de réduire davantage la valeur des sacrements de la loi nouvelle.

*
* *

Le concile de Trente, en 1547, dans sa session VIIe [4], condamna toutes les erreurs émises par les protestants sur l'efficacité des sacrements. Le septième décret vise l'article cinquième de la Confession d'Augsbourg (1530), qui déclarait que les sacrements ne donnent pas toujours la grâce même aux sujets bien disposés, mais qu'ils la donnent de temps en temps et suivant le bon plaisir de Dieu [5]. Le concile réprouva, en outre, par le douzième

1. LUTHER, *Ibid.*
2. *Predigt von d. heilig. Taufe*, 1535, n. 11, 28, édit. Walch, Halle 1740-1753, t. X.
3. ZWINGLE, *De vera et falsa religione*, Zurich 1828-1842, t. III, pp. 229, 231 et ss.
4. Can. 2-8.
5. A. THEINER, *op. cit.*, I, p. 384.

décret, la doctrine des Anabaptistes qui, renouvelant l'erreur des Donatistes, faisaient dépendre l'efficacité des sacrements de la sainteté du ministre [1]. La nécessité des sacrements chrétiens pour le salut, ou tout au moins du désir de les recevoir, leur efficacité *ex opere operato,* leur vertu de produire la grâce qu'ils « contiennent » en tous ceux qui n'y mettent pas d'obstacles, enfin leur supériorité sur les sacrements de l'ancienne loi furent solennellement proclamées à Trente.

Les Pères du concile — et ce fait est à remarquer — ne se servirent pas du concept de cause pour formuler leurs définitions, car ils avaient pour règle de ne jamais aborder les controverses agitées entre les théologiens catholiques. Leur méthode consistait à extraire des ouvrages hérétiques les propositions qui paraissaient opposées à la doctrine catholique, à soumettre ces propositions à l'examen d'une commission de théologiens chargée de la rédaction des définitions, et enfin à discuter eux-mêmes les travaux des théologiens, jusqu'à ce que l'on fût arrivé à la formule définitive des décrets. Ordre était donné de s'abstenir de toute « question inutile et superflue [2] ».

On comprend donc pourquoi le concile a écarté l'idée de cause, dont l'emploi l'eût contraint à prendre plus ou moins parti pour tel ou tel système, et pourquoi aussi il a formulé le dogme de l'efficacité objective des sa-

1. A. Theiner, *Ibid.*

2. A. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 9 : Mos fuit in sacro concilio Tridentino... ut cum de dogmatibus fidei agendum esset, primum articuli inter catholicos et haereticos controversi ex eorum libris colligerentur : qui antequam patribus proponerentur, exhibebantur disputandi ac discutiendi theologicis minoribus, id est non praelatis... Sententiae per theologos dicendae deducantur ex sacra scriptura, traditionibus apostolorum, sacris et approbatis conciliis, summorum pontificum et sanctorum patrum constitutionibus et auctoritatibus, ac consensu ecclesiae catholicae : sint breves, nec vagentur per inutiles et superfluas quaestiones : abstineantque a protervis contentionibus. Cf. pp. 533, 603.

crements, sans se prononcer sur la nature intime de cette efficacité.

Cependant le concile de Trente, sans trancher les controverses existantes, a imprimé à la pensée vraiment théologique une orientation déterminée; tant il est vrai que c'est l'autorité de l'Église seule qui peut nous conduire à la connaissance progressive de la vérité révélée! La teneur des définitions de Trente est peu favorable au système de la causalité occasionnelle. Les sacrements, semble-t-il, ne peuvent « contenir la grâce qu'ils signifient » et la « conférer » *ex opere operato*, s'ils ne sont des causes proprement dites. Le *Décret aux Arméniens*, qui contient des formules semblables, avait déjà jeté quelque discrédit sur les systèmes qui n'attribuaient pas aux sacrements une véritable causalité. A coup sûr, le système de la causalité instrumentale de saint Thomas était celui qui cadrait le mieux avec les décrets conciliaires. Mais ce système déconcertait la raison, surtout depuis que le cardinal Cajétan l'avait précisé. Aussi, bien qu'il réunît la majorité des suffrages, beaucoup ne pouvaient se résigner à lui donner le leur. Quant au système de la causalité dispositive, il était jugé suranné[1].

Melchior Cano imagina alors un nouveau système dans lequel les sacrements sont de véritables causes de la grâce comme le laissent entendre les définitions de l'Église, mais des causes morales qui sollicitent efficacement Dieu à répandre sa grâce dans l'âme du sujet bien disposé. Par là, l'opinion nouvelle, tout en restant

1. Nous décrivons l'état d'esprit des théologiens à l'époque du concile de Trente d'après Melchior Cano, *Relectio de sacramentis*, pars IV^{a}, Matriti 1764, t. II, pp. 425-434. Melchior Cano fut envoyé, en 1551, comme théologien, au concile de Trente, par l'empereur Charles-Quint. La première édition du *Relectio de sacramentis* parut à Salamanque en 1550, trois ans après la septième session du concile de Trente, où furent promulguées les définitions relatives aux sacrements.

très conforme aux définitions de Trente, supprimait toutes les difficultés rationnelles auxquelles se heurtait le système de saint Thomas. Melchior Cano apportait véritablement une idée neuve à la solution du problème, et il en avait conscience. Le concept de cause morale est distinct de ceux de cause occasionnelle et de condition *sine qua non*, dont se servaient les Scotistes. Pour Cano comme pour Duns Scot, c'est Dieu lui-même qui dépose la grâce dans l'âme, mais tandis que Scot affirmait que c'est en vertu d'une convention passée entre Dieu et l'Église et que rappelle le sacrement, Melchior Cano enseigne que c'est à cause de la valeur morale intrinsèque au sacrement et due aux mérites de Jésus-Christ[1]. Le sacrement est une véritable cause instrumentale morale. Il est une cause morale, car il sollicite efficacement Dieu à donner sa grâce; il est une cause instrumentale morale, car il tient des mérites du Christ cette puissance de sollicitation[2]. Le système de Duns Scot, ainsi modifié et mis en harmonie parfaite avec les définitions de l'Église, avait tous les droits au succès. Il se répandit rapidement dans les écoles, surtout lorsque Vasquez, vers la fin du XVIe siècle, l'eut rendu célèbre par l'éclat de son talent.

§ VIII. — La controverse actuelle de la causalité des sacrements.

Qu'après le concile de Trente il n'y ait eu que deux systèmes, sur la causalité des sacrements, à se disputer les écoles, c'est ce qui ne saurait être mis en doute par personne. Les théologiens de la fin du XVIe siècle et du

1. Melchior Cano ne rattache pas du tout son système à celui de Duns Scot. Vasquez attribue la paternité du système de la causalité morale à un théologien espagnol, Martin Ledesma. Mais il ajoute que Cano « uberius quam ullus alius nobis explicavit ». *In 3am Part.* q. 62, D. 132, cap. 5, n. 74.
2. MELCHIOR CANO, *Ibid.*

commencement du XVIIe parlent encore des vieux systèmes de la causalité occasionnelle et de la causalité dispositive, mais c'est pour les liquider définitivement[1].

Du système de la causalité occasionnelle, on se contentait de dire : « Concedere sacramentis solum illud genus causae sine qua non, perinde est ac dicere solum esse causas per accidens... non satis est concedere sacramentis genus causae per accidens respectu gratiae [2]. » Après le concile de Trente, nul n'osait enseigner que les sacrements ne fussent des causes proprement dites (causae per se) de la grâce.

Quant au système de la causalité dispositive, il était jugé tout à fait insuffisant. Car il ne fait que reculer le problème, sans le solutionner le moins du monde. S'il refuse aux sacrements le pouvoir de causer instrumentalement la grâce elle-même, il ne peut pas mieux leur concéder celui de produire la disposition, d'ordre surnaturel, elle aussi. Et il ne suffit pas de répondre que la disposition, l'*ornatus animae*, « educitur de potentia subjecti » et que, par conséquent, le sacrement peut en être la cause instrumentale. Car cette disposition, étant de même ordre que la grâce, ne saurait être, pas plus que la grâce, « educta de potentia subjecti[3] ». Si l'on accorde aux sacrements une vertu instrumentale physique, ce ne saurait être que pour produire la grâce immédiatement dans l'âme.

Au reste, la célèbre controverse qui eut lieu, à la fin du XVIe siècle, entre Suarez, partisan de la causalité physique, et Vasquez, le défenseur de la causalité mo-

1. Cf. SUAREZ, *In 3am Part.* quaest. 62, art. 4, disp. 9, et VASQUEZ, *In 3am Part.* quaest. 62, art. 4, disp. 132. Nous suivrons ces deux théologiens, que nous considérons comme les représentants de la théologie sacramentaire des temps modernes.

2. VASQUEZ, *Ibid.*, cap. 1, n. 9-10; cf. SUAREZ, *Ibid.*, sect. 2.

3. VASQUEZ, *Ibid.*, cap. 2, n. 30; SUAREZ, *Ibid.*, sect. 2.

rale, donna à ces deux systèmes tant de vogue [1] que tous les autres furent oubliés. C'est d'après ces deux théologiens que nous allons les exposer.

*
* *

La cause physique est celle qui influe directement et immédiatement sur la production de son effet, qui atteint son effet dans son être même. La hache et la scie sont des causes physiques de la coupure du bois.

La cause physique peut être principale ou instrumentale, suivant qu'elle agit par son propre mouvement ou par l'impulsion que lui communique l'agent principal. L'artisan qui coupe le bois est la cause principale physique de son travail, la scie dont il se sert en est la cause instrumentale. Ces notions de cause principale et de cause instrumentale, exposées par saint Thomas, sont à la base des deux systèmes; les sacrements en effet ne sauraient être que des causes instrumentales de la grâce. Dieu seul peut en être la cause principale [2].

Or, d'après Suarez et les théologiens qui, comme lui, suivent la doctrine de saint Thomas, les sacrements sont des causes instrumentales physiques de la grâce. Ils sont des instruments dont Dieu se sert pour produire physiquement la grâce dans l'âme, leur action opère directement et immédiatement la grâce dans l'âme du sujet : « Dicendum est non esse impossibile, neque implicare contradictionem, ut sacramenta sint propria ac physica instrumenta ad gratiam in anima efficiendam, attingendo immediate ac proxime ipsam gratiae productionem [3]. »

1. De Lugo, *De sacramentis*, disp. IV, sect. 4 : Quaestio celebris est [de causalitate physica vel morali], et quam sua contentione et disputatione celebriorem reddiderunt P. Suarez et P. Vasquez.
2. Suarez, quaest. 62, art. 4, disp. 9.
3. Suarez, *Ibid.*, sect. 1.

Suarez justifie cette doctrine par les témoignages scripturaires et patristiques [1], dont les expressions, en effet, paraissent assez souvent favorables à la causalité physique des sacrements. Il fait appel à plusieurs analogies, pour démontrer qu'il n'est pas impossible à Dieu de donner à un être matériel le pouvoir de produire physiquement un effet d'ordre surnaturel. L'humanité du Christ n'était-elle pas un instrument physique de la grâce, puisque le contact de Jésus ou simplement sa parole la conféraient? L'intelligence des élus ne reçoit-elle pas la capacité physique de faire des actes de vision béatifique?

Mais les raisons d'autorité, d'ailleurs contestables, ne suffisent pas à établir un système aussi mystérieux; il faut démontrer que la causalité physique « n'implique pas de contradiction ». Car la raison a toute sorte de difficultés à concevoir cette activité que posséderait le sacrement, et qui le rendrait capable de produire physiquement un effet transcendant, la grâce.

Le cardinal Cajétan [2] déclarait que cette activité n'est autre chose que l'impulsion surnaturelle, communiquée par Dieu au sacrement, au moment où il s'en sert pour sanctifier l'homme.

Suarez, lui, croit que cette activité n'est pas une vertu spéciale surajoutée au sacrement. Elle dérive tout simplement de la « puissance obédientielle active », par laquelle tous les êtres créés peuvent être élevés, grâce à un concours divin particulier, à un mode d'action supérieur et non contradictoire à eux. Tout être posséderait des énergies latentes, des capacités d'évoluer vers des activités plus parfaites, qui passeraient de l'état poten-

1. *Ibid.*, sect. 2.

2. *In 3am Part.* q. 62, art. 1 et 4. Cf. q. 13, art. 2 : Ex hoc ipso quod Deus utitur aliqua re ut instrumento ad opus miraculosum, elevatur res illa in ordinem causae instrumentalis, et ipse passivus usus quo Deus illa utitur ad hoc opus, est motus quo a principali agente instrumentum movetur.

tiel à l'état actuel, lorsque Dieu le veut. Ainsi toute la création peut servir d'instrument à Dieu pour opérer des miracles, et les sacrements par là même sont capables d'être des causes physiques instrumentales de la grâce : « Diximus [virtutem sacramentorum] non esse rem aliquam superadditam, sed ipsammet entitatem rei, quae hoc ipso, quo creata est et subordinata primo agenti, est in potentia obedientiali active ut efficiat quidquid non implicat contradictionem respectu illius. Haec enim ratio obedientialis potentiae communis est sacramentis, quorum elevatio divina solum in hoc consistit, quod Deus altiori modo concurrit dando auxilium sufficiens, ut res operetur secundum hanc potentiam... Hic concursus non fundatur in naturali eorum [sacramentorum] perfectione, sed in praedicta virtute obedientiali et infinita Dei virtute, cui omnia subordinantur[1]. »

L'explication de Suarez n'est peut-être guère moins mystérieuse que celle de Cajétan. Mais le dogme ne doit-il pas le rester toujours, puisqu'il est la vérité surnaturelle? On peut trouver aussi que la doctrine suarésienne a quelque saveur évolutionniste ; elle se rattache d'ailleurs, comme nous l'allons voir, à une conception particulière de la grâce.

Si les sacrements sont des causes instrumentales physiques de la grâce, objectait-on à Suarez, il faut admettre conséquemment qu'ils sont des instruments créateurs de la grâce, car celle-ci est un don créé. Or le sacrement ne saurait recevoir une efficacité créatrice, puisque Dieu ne peut pas communiquer à une créature le pouvoir de créer.

La grâce, répond-il sans hésiter, n'est pas créée, mais elle est « tirée des énergies potentielles de l'âme ».

1. SUAREZ, *Ibid.*, sect. 1.

Le sacrement peut donc être la cause instrumentale physique de cette action par laquelle la grâce est produite : « Ad secundam difficultatem facilius respondetur, quidquid sit an possit creatura esse instrumentum creationis, gratiam tamen non creari. Et ideo ex hoc capite nihil obstare quominus sacramenta esse possint instrumenta gratiae. Quia gratia non fit sine concursu materiali animae, a qua pendet in fieri et conservari. Et ideo non creatur, sed educitur de potentia obedientiali ipsius animae... In productione autem gratiae, quae fit per sacramenta, nullius rei creatio intercedit, sed fit solum quaedam veluti spiritualis alteratio seu mutatio perfectiva, qua per se primo fit animus, vel homo gratus Deo, ipsa vero gratia comproducitur, seu de potentia animae educitur[1]. » Si la grâce elle-même est tirée « de potentia obedientiali animae », on conçoit que la causalité du sacrement puisse dériver de la « puissance obédientielle » dont le rite est pourvu, comme toutes les créatures, en vue d'une activité supérieure.

Les explications de Suarez, intimement liées à une conception spéciale de la grâce et à la théorie de la « puissance obédientielle active », ne pouvaient être admises de ceux qui croient que la grâce est un don créé et que la puissance obédientielle est « chimérique ». Aussi Billuart[2], et avec lui la plupart des Thomistes abandonnèrent Suarez et adoptèrent de préférence l'explication de Cajétan. Le système suarésien méritait peut-être une meilleure fortune. Il contient des données intéressantes que l'on a cherché à utiliser dans les controverses actuelles sur les rapports du naturel et du surnaturel.

1. *Ibid.*
2. *De sacramentis in communi*, Dissert. 3, art. 2.

Le système de la causalité physique, qu'il soit interprété par Cajétan ou par Suarez, demeure déroutant pour l'esprit. Mais ce qui est plus grave, c'est qu'il parait être en opposition avec la doctrine théologique de la reviviscence des sacrements.

Au temps de Suarez, la reviviscence du baptême était admise par tous à la suite de saint Augustin, et regardée comme certaine; celle de plusieurs autres sacrements était considérée comme probable [1]. Lorsqu'un sacrement est reçu d'une manière « fictive », c'est-à-dire avec de mauvaises dispositions, il ne produit pas la grâce. Il la produira dans la suite, lorsque le sujet se convertissant ôtera de son âme l'obstacle à la grâce. Or la théorie de la causalité physique est radicalement impuissante à expliquer ce fait, car la causalité physique exige rigoureusement la coexistence de la cause et de l'effet, et, dans la reviviscence, le sacrement opère la grâce, lorsqu'il n'existe plus depuis longtemps. Vasquez [2] expose triomphalement cette difficulté dans sa vigoureuse critique du système thomiste.

Au fait, personne ne pouvait la résoudre. Les anciens scolastiques s'en tiraient en niant la reviviscence, c'était une défaite. D'autres, encore à l'époque de Suarez, ne l'admettaient que pour les sacrements qui impriment un caractère, celui-ci remplirait le rôle de cause physique dans la reviviscence. Mais de quel droit restreindre la reviviscence à quelques sacrements [3]? Les plus raisonnables « avouaient ingénument », dit Vasquez, que, dans les cas de reviviscence, les sacrements n'agissent pas comme des causes physiques, mais que c'est Dieu qui, en considération du sacrement adminis-

1. SUAREZ, *Ibid.* disp., 8, sect. 3; VASQUEZ, disp. 132, cap. 4, n. 41-44.
2. *Ibid.*
3. Cf. VASQUEZ, *Ibid.*

tré, répand lui-même la grâce dans l'âme[1]? C'était avouer aussi le déficit du système, en faire toucher du doigt le point irrémédiablement faible. Aussi un grand nombre d'esprits, et des meilleurs, s'éloignant de l'école thomiste, adoptèrent l'opinion de Melchior Cano dont le succès grandissait de jour en jour[2].

*
* *

La cause morale, selon l'explication de Melchior Cano et de Vasquez, est celle qui sollicite efficacement la cause physique à agir. Celui qui donne un conseil efficace ou un ordre est véritablement la cause morale de ce qu'il a conseillé ou ordonné. La cause morale a donc une influence réelle, mais indirecte et médiate, sur la production de l'effet; elle ne peut exercer son action que sur un être libre.

Tout comme la cause physique, la cause morale peut être principale ou instrumentale, suivant que sa puissance de sollicitation est due à ses propres mérites ou à des mérites empruntés. Celui qui fournit l'argent destiné à la rançon d'un captif, est la cause principale morale du rachat; le serviteur chargé de remettre l'argent au gardien du prisonnier en est la cause instrumentale.

Or la cause morale principale de la grâce, c'est la passion de Jésus-Christ. Seul le Sauveur, en vertu de

1. Suarez adopte cette manière de voir, *Ibid.*

2. Nous passons sous silence l'objection par trop subtile, faite par Vasquez et par d'autres, contre la causalité physique, qui est tirée du caractère transitoire de l'administration du sacrement. Comment le rite sacramentel, qui se compose d'actes et de paroles successifs, peut-il être une cause physique et à quel moment? — Le rite produit la grâce et est une cause physique au moment où il est achevé, répond Suarez, disput. 7, sect. 2.

ses propres mérites acquis par l'effusion de son sang, sollicite efficacement Dieu à donner sa grâce aux hommes. Vasquez et les partisans de la causalité morale, refusent d'admettre, à l'encontre des thomistes, que l'humanité du Christ soit une cause physique de notre salut et de la grâce. La causalité de l'humanité de Jésus, par rapport à notre salut, est de même nature que celle des sacrements, elle est morale[1], avec cette différence, que le Sauveur est la cause morale principale et les sacrements sont de simples causes instrumentales.

Les sacrements sont, en effet, des instruments qui sollicitent efficacement et infailliblement Dieu à donner sa grâce à ceux qui les reçoivent avec les dispositions requises. Vasquez assimile cette puissance de sollicitation du sacrement à celle d'une prière, objectivement efficace; le sacrement serait comme une prière infailliblement efficace par elle-même et indépendamment des mérites du ministre et du sujet. De même que l'humanité du Sauveur, grâce à ses propres mérites, et que les Apôtres, à cause de leur crédit auprès de Dieu, obtenaient, par leurs prières, les miracles qu'ils accomplissaient, ainsi les sacrements, en vertu de la promesse divine, invitent efficacement Dieu à produire les effets sacramentels[2].

Melchior Cano disait mieux peut-être : les sacrements sollicitent Dieu à accorder sa grâce, parce que le « prix du sang de Jésus-Christ leur est communiqué ». Et cette communication s'entend fort bien, si, comme l'in-

1. VASQUEZ, *Ibid.*, disput. 133, cap. 1 et 2.

2. Disput. 132, cap. 5, n. 80-83 : Dicimus Christi humanitatem mediis suis meritis fuisse causam miraculorum : et Apostolos media invocatione et oratione fuisse instrumenta Dei ad sanitates et alia hujusmodi facienda, nempe per modum impetrationis... Apostoli et humanitas Christi meritorie impetrabant a Deo miracula, et virtutes quas operabantur... Eadem igitur ratione et minister sacramenti, et sacramentum ipsum, per quod impetrat, dicitur habere potestatem... gratiam producendi et eam in se continere.

sinue Cano, les sacrements doivent être considérés comme étant moralement des actes du Rédempteur, par lesquels il nous sanctifie. Ces actes participent donc aux mérites que le Sauveur a acquis, par l'effusion de son sang. « Fides sana atque catholica docet duo. Alterum est, Deum per Christi humanitatem redemisse genus humanum... *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi.* Et, *hic est qui baptizat in Spiritu Sancto.* Quo testimonio ad id probandum utitur Augustinus libro contra Petilianum 3, cap. 45. Et ad Ephesios 5 dicitur Christum sanctificasse ecclesiam suam, atque mundasse. Alterum (quod fides quoque sana docet) sacramenta novae legis instrumenta esse Christi ad hanc redemptionem complendam[1]. »

Les sacrements ainsi compris, ajoute Cano, contiennent moralement la grâce, puisqu'ils en contiennent le prix : une bourse remplie d'or ne contient-elle pas moralement la délivrance d'un captif, puisqu'il y a en elle le prix de sa rançon ?

Au reste, ni Melchior Cano ni Vasquez n'étaient gênés par la définition des conciles, ou par les témoignages scripturaires et patristiques. Ils avaient le sentiment de n'être pas en désaccord avec la tradition, qui n'a pas d'enseignement précis sur la causalité sacramentelle. Ils avaient surtout conscience de proposer un système moins déconcertant que celui de la causalité physique. Aussi furent-ils suivis par toute une école[2], que l'on appela improprement l'école scotiste. De nos jours, la théorie de la causalité morale a un succès remarquable[3]. Elle a même reçu certaines modifications heureuses qu'il faut faire connaître.

1. *Relect. de Sacramentis*, p. VI[a], p. 431.

2. De Lugo, *De Sacramentis in gen.*, disp. 4, sect. 4, et Tournely, *De Sacr. in gen.*, quaest. 3, art. 2, sont de cette école.

3. Franzelin, Hürter, Chr. Pesch adoptent le système de la causalité

Le cardinal Franzelin, développant l'idée entrevue par Melchior Cano, considère le sacrement comme étant moralement un acte du Christ. Sous sa plume, le système de la causalité morale prend un caractère moins métaphysique, plus pragmatique et plus concret; le sacrement est envisagé directement dans ses rapports avec le Christ.

Pour développer sa pensée, l'auteur fait appel, et à bon droit, à la doctrine de saint Augustin. Le ministre du sacrement est le représentant de Jésus, il agit en son nom, puisqu'il célèbre un rite institué par lui et en se conformant à ses ordres. L'action du ministre est donc moralement une action du Christ même[1]. Or le sacrement, action du Rédempteur, participe aux mérites de la passion, et a une valeur intrinsèque qui porte infailliblement Dieu à accorder sa grâce : « Sacramentum nomine Christi administratum ipsa sua dignitate derivata ex Christi meritis exigit, constanti lege praesentis ordinis reparati, collationem gratiae, ad quam est institutum[2]. » Ce qui détermine Dieu à donner sa grâce, c'est la valeur du sacrement qui est ainsi une véritable cause morale; et le sacrement a une telle valeur, parce qu'il est un acte du Christ.

Nous voici ramenés, mais par un chemin détourné, à la conception augustinienne du sacrement que le moyen âge, avide de métaphysique, avait oubliée.

morale. Le P. Billot propose un système intermédiaire. La disposition exigitive de la grâce, dont il admet l'existence, n'est produite ni physiquement ni moralement mais impérativement. Les sacrements sont des signes d'ordre intentionnel, qui manifestent l'intention de Dieu de donner tel ou tel effet spirituel à ceux qui les reçoivent. Cette manifestation de l'intention divine est une disposition exigitive de la grâce.

1. *De Sacramentis in gen.*, th. X : In omnibus ritibus sanctificantibus cujusmodi sunt sacramenta, Ecclesia et quivis Ecclesiae minister gerit moraliter personam Christi ex ipsius institutione ac mandato pro Christo legatione fungens. — L'auteur renvoie au *de Baptismo*, lib. V, 14, 16 de saint Augustin.

2. *Ibid.*

Cette conception du sacrement laisse place à la doctrine de la nécessité de l'intention dans le ministre. Si celui-ci n'est qu'un mandataire du Christ, il faut donc, pour que son action soit moralement celle du Christ, qu'il conforme son intention à celle de l'instituteur des sacrements. De plus, elle donne à l'Église, comme l'ont demandé les Pères, une action convenable dans la dispensation de la grâce par les sacrements. Le Christ agit par son Église, représentée par le ministre. Aussi est-il essentiel, pour que celui-ci confère validement le rite sacramentel, qu'il agisse en tant que ministre de l'Église. Il peut être hérétique, schismatique ou indigne, sans nuire à la validité des sacrements. Il est toujours requis qu'il ait l'intention d'agir au nom de l'Église. Celle-ci est l'intermédiaire nécessaire entre le Christ et nous, car le Christ opère ses actions sacramentelles par son Église. Enfin, le système de la causalité morale, interprété par le cardinal Franzelin, offre à l'esprit une conception plus vivante du sacrement. Elle nous montre Jésus continuant, par son Église, à sanctifier les hommes et à dispenser les mérites de sa passion. De la sorte l'Église est véritablement Jésus-Christ, non seulement enseignant aux hommes la vérité divine, mais encore leur dispensant la grâce. C'est pourquoi les esprits contemporains, portés plus que jamais à considérer le christianisme comme une vie, donneront leurs préférences au système de la causalité morale.

Quelle richesse de vie dogmatique l'histoire nous découvre dans l'Église ! La doctrine catholique sur l'efficacité des sacrements s'est développée puissamment, en restant toujours identique à elle-même. A l'origine, les sacrements sont considérés comme des moyens spéciaux de sanctification. Leur efficacité, indépendante des

dispositions du ministre, a été totalement mise en lumière dans la controverse baptismale et dans les discussions avec les Donatistes. Puis, au moyen âge, on a essayé de préciser le rapport de causalité, qui existe entre le rite et la grâce. Comment a-t-on pu dire que la pensée était enchaînée dans le catholicisme?

§ IX. — La grâce produite par les sacrements.

L'exposé de la doctrine relative à la grâce produite par les sacrements[1] est un complément nécessaire de l'histoire du dogme de l'efficacité. De fait cette doctrine est une conséquence du dogme, une explication plus complète de l'efficacité sacramentelle. Elle s'est développée, à partir du moyen âge, principalement à l'époque du concile de Trente. Nous allons en exposer les points essentiels, d'après Suarez[2], « en qui, selon le mot de Bossuet, on entend toute l'école moderne ».

*
* *

Les sacrements produisent deux sortes de grâces : la grâce habituelle ordinaire, commune à tous, et la grâce sacramentelle propre à chacun d'eux.

La distinction formelle de la « grâce sacramentelle » et de la « grâce des vertus et des dons », c'est-à-dire de la grâce habituelle ordinaire, date du XIIIe siècle[3], époque où la théologie de la grâce a été complètement exposée.

La grâce habituelle, c'est la vie divine communiquée

1. Nous traitons du caractère dans un chapitre spécial.
2. *In 3am Part.*, qu. 62, art. 4, disp. 7, sect. 2-5.
3. ALEXANDRE DE HALÈS, *Sum. Theol.*, IV, qu. 8, membr. 4; SAINT THOMAS, *S. Theol.*, 3 p., qu. 62, art. 2 ; SAINT BONAVENTURE, *IV Sent.* D. 1, p. 1, qu. 6.

à l'âme. Elle est conçue, depuis le moyen âge, en fonction de la psychologie scolastique qui admet une distinction entre la substance de l'âme et ses facultés. La grâce, en tant qu'elle adhère à la substance de l'âme, pour la déifier, s'appelle grâce sanctifiante, et en tant qu'elle adhère aux facultés de l'âme pour les rendre capables d'agir surnaturellement, elle est identique aux vertus infuses. Les dons du Saint-Esprit se rattachent aux vertus infuses [1]. La grâce sanctifiante, les vertus et les dons constituent la grâce habituelle, ou l'état de grâce; tous les sacrements sans exception la produisent.

L'enseignement traditionnel nous apprend que chacun des sept sacrements a des effets particuliers, conformes à la fin pour laquelle il a été institué. Et même, nous l'avons constaté, ce sont les effets propres à chaque sacrement que les Pères ont étudiés de préférence. La théologie scolastique appelle « grâce sacramentelle » ces effets particuliers des sacrements, et elle s'efforce d'en déterminer la nature.

Les théologiens du XIIIe siècle enseignaient communément que la grâce sacramentelle est un *habitus* distinct de la grâce habituelle ordinaire [2]. Cet *habitus* aurait pour but de perfectionner les facultés de l'âme et de les rendre aptes à réaliser la fin de chaque sacrement. Cette doctrine trouvait sa justification dans l'enseignement théologique de cette époque sur les raisons qui ont porté le Christ à instituer les sacrements. Le Sauveur a voulu fournir à l'humanité des remèdes pour la guérir des blessures que le péché lui a faites [3]. La grâce sacramentelle

1. Cf. SAINT THOMAS, *S. Theol*, 1^a^ 2^ae^, qu. 110, art. 3 et 4.
2. SAINT THOMAS, *IV Sent.*, D. 1, qu. 1, art. 4, qu. 5. — Cependant SAINT BONAVENTURE, *IV Sent.*, D. I, p. 1, art. 1, qu. 6, enseigne l'identité de la grâce sacramentelle et de la grâce habituelle.
3. SAINT THOMAS, *S. Theol.*, 3 p., qu. 65, art. 1; SAINT BONAVENTURE, *Brevil.*, pars 6, cap. 3.

consisterait dans une sorte de restitution partielle des dons d'intégrité que l'homme possédait dans l'état d'innocence. Elle réparerait ainsi les désastres de la chute originelle.

Le cardinal Cajétan [1] attaqua vivement cette doctrine qui multipliait inutilement les entités. Selon lui, la grâce sacramentelle consisterait simplement dans un droit à recevoir, en temps opportun, des grâces actuelles nécessaires à l'obtention de la fin de chaque sacrement. La fin propre à chaque sacrement s'obtient par des actes répétés de la vie chrétienne. Ces actes nécessitent, pour être tous réalisés, une multitude de grâces actuelles échelonnées dans la vie du chrétien. La grâce sacramentelle donne précisément le droit de recevoir, au moment voulu, ces grâces nécessaires.

Suarez tend à concilier les anciens scolastiques avec Cajétan. Il admet que la grâce sacramentelle est la grâce habituelle ordinaire, mais possédant une efficacité particulière, conforme à la fin de chaque sacrement, et assurant pour l'avenir des secours spéciaux. La fin du baptême est de régénérer l'âme; il confère donc la grâce habituelle opérant la régénération surnaturelle du baptisé, auquel sont assurées pour l'avenir des grâces de vie chrétienne. La confirmation fortifie l'âme, l'eucharistie la nourrit. Le sacrement de pénitence a pour fin de ressusciter le pécheur; sa grâce sacramentelle est donc la grâce habituelle produisant la résurrection et la guérison du pécheur, et prémunissant contre les rechutes [2]. L'extrême-onction réconforte le malade en vue des luttes suprêmes. L'ordre confère les grâces nécessaires pour remplir saintement les fonctions sacerdotales, et le mariage donne aux époux les secours dont ils ont besoin pour accomplir tous les devoirs propres à leur état. Le

1. *In 3am Part.* qu. 62, art. 2.
2. SUAREZ, *Ibid.*, sect. 3.

sentiment de Suarez se partage les théologiens modernes avec celui de Cajétan [1].

*
* *

Mais l'enseignement le plus intéressant de Suarez concerne la manière et la mesure dont ces deux sortes de grâces sont produites par les sacrements. Cet enseignement nous montre fort bien comment l'Église sait vivre ses dogmes sacramentaires.

Le concile de Trente a défini que les sacrements de la loi nouvelle confèrent la grâce à tous ceux qui n'y mettent pas d'obstacles par leurs mauvaises dispositions. Les sacrements des vivants produisent donc une augmentation de grâce, puisqu'ils exigent l'état de grâce pour être reçus, et les sacrements des morts la grâce première, puisqu'ils sont destinés à faire passer le sujet de l'état de péché à l'état de sainteté. Suarez dissipe quelques doutes que l'on émettait encore de son temps sur la production de la grâce première par les sacrements des morts [2].

Cependant les sacrements des morts peuvent produire une augmentation de grâce en ceux qui les reçoivent sans avoir de péché grave sur la conscience. Car celui qui s'approche d'un sacrement des morts avec une conscience pure, loin de mettre obstacle à la production de la grâce, y apporte au contraire d'excellentes dispositions [3].

Si les sacrements des morts produisent une augmentation de grâce lorsque le sujet la possède déjà,

1. Franzelin, *op. cit.*, th. XI, schol. 3, adopte la doctrine de Suarez. Ch. Pesch, *Prael. dogmat.*, t. VI, p. 52, accepte celle de Cajétan.

2. Suarez fait allusion à l'opinion des anciens scolastiques, d'après lesquels la contrition parfaite était nécessaire à l'adulte pour recevoir le baptême et la pénitence. *Ibid.*, sect. 2.

3. Suarez, *Ibid.* — On voit la raison d'être de la pratique de la confession fréquente.

peut-on dire aussi que les sacrements des vivants confèrent la grâce première dans certains cas?

Cette question, au temps de Suarez, était très controversée. Les uns la résolvaient absolument dans le sens de la négative. Car les sacrements des vivants n'ont pas été institués pour remettre les péchés et donner la grâce première ; de plus, celui qui s'approche d'un sacrement des vivants en état de péché grave, met certainement un obstacle à la production de la grâce. Malgré la force de ces raisons, Suarez se prononce pour l'opinion contraire qu'il appelle « magis pia et probabilior », et que beaucoup d'auteurs adoptaient à la suite de saint Thomas. Les sacrements des vivants produisent la grâce première, lorsque le sujet, coupable d'une faute grave, s'approche du sacrement dans la bonne foi, c'est-à-dire dans l'ignorance invincible de sa faute, et avec l'attrition. Dans de telles conditions, Suarez et ses partisans estiment qu'il n'y a aucun empêchement à la production de la grâce[1]. Cette opinion a été généralement partagée, et, aujourd'hui, elle est regardée comme solidement probable et comme pouvant être suivie dans la pratique.

Une autre conséquence du dogme de l'efficacité a trait à la mesure de grâce produite par les sacrements. Les dispositions du sujet par rapport à la production de la grâce sont comme des conditions *sine quibus non;* elles ont pour but d'écarter les obstacles qui s'opposeraient à l'action du sacrement. Il semble donc que la mesure de grâce conférée par un même sacrement doive être proportionnée à la perfection des dispositions du sujet qui s'en approche. Des fidèles également bien disposés, et recevant le même sacrement, obtiendront la même mesure de grâce ; cette mesure sera inégale si les dispositions le sont aussi. Tel est l'enseignement de Suarez

1. SUAREZ, *Ibid.*

et de la majorité des théologiens de son époque [1].

Bien que le système adopté par Suarez, relativement à la causalité sacramentelle, se concilie mal avec la réviviscence des sacrements, le savant théologien n'hésite cependant pas à la défendre. La force de la tradition défie toutes les théories théologiques, elle triomphe toujours, parfois en dépit des systèmes! Suarez enseigne [2] la réviviscence du baptême, comme saint Augustin, et des deux autres sacrements qui produisent un caractère. Ces sacrements, en effet, ne peuvent être réitérés, et la grâce qu'ils confèrent est nécessaire à l'obtention de leurs fins. Pour une raison analogue, le mariage et l'extrême-onction doivent revivre quant à la grâce, lorsqu'ils ont été reçus avec de mauvaises dispositions; le mariage ne peut pas être réitéré du vivant des deux époux, ni l'extrême-onction dans la même maladie et le même danger de mort. Suarez reconnaît même la possibilité de la réviviscence de la pénitence — en supposant, ce qui est incertain, que ce sacrement puisse être valide sans produire la grâce. — Il n'y a pas d'obligation, dit-il, de confesser deux fois ses péchés; s'il arrive que ceux-ci ne soient pas remis par une absolution valide mais infructueuse, ils le seront lorsque le pénitent se mettra dans les dispositions voulues. Quant à la communion eucharistique, Suarez déclare que sa réviviscence est plus que douteuse [3].

Mais pour qu'un sacrement, reçu avec des dispositions insuffisantes, revive, certaines conditions sont requises. Pour les déterminer, Suarez fait deux hypothèses : le sacrement a été valide et infructueux, soit parce que le sujet s'en est approché avec la conscience d'être insuffisamment disposé, auquel cas il commet un sacrilège,

1. SUAREZ, *Ibid.*, sect. 5.
2. SUAREZ, *In 3am Part.* quaest. 69, art. 10, disput. 28, sect. 4.
3. *Ibid.*, sect. 6.

soit sans se rendre compte de l'insuffisance de ses dispositions. Dans le premier cas, la condition de la reviviscence sera la contrition parfaite, ou l'attrition avec l'absolution sacramentelle, car la reviviscence ne saurait avoir lieu tant que le sacrilège commis n'aura pas été pardonné. Dans le deuxième cas, l'attrition suffit. Et, en effet, les dispositions nécessaires à la reviviscence sont les mêmes que celles qu'il eût fallu avoir au moment de la réception du sacrement, pour que celle-ci fût fructueuse. Or l'attrition et la bonne foi, d'après une opinion solidement probable, suffisent pour que même un sacrement des vivants produise la grâce première.

Telles sont, d'après Suarez, les conditions de la reviviscence du baptême [1]. Il laisse entendre qu'elles sont les mêmes pour les autres sacrements [2]. Cette doctrine, fondée sur des raisons plausibles, se recommande aussi de l'autorité de saint Thomas [3] qui admet la reviviscence du baptême et des sacrements qui produisent un caractère. L'enseignement du Docteur angélique, au xve et au xvie siècles, fut étendu à la plupart des sacrements.

Le chrétien trouve donc dans les sacrements des sources inépuisables de vie divine, des moyens de salut extraordinairement efficaces, qu'envient les incrédules à leurs heures d'angoisse.

> Heureux le meurtrier qu'absout la main d'un prêtre...
> J'ai dit un moindre crime à l'oreille divine,
> Et je n'ai jamais su si j'étais pardonné [4].

1. Disput. 28, sect. 4.
2. *Ibid.*, sect. 6.
3. Saint Thomas, *In IV Sent.* Dist. 4, qu. 3, art. 2.
4. Sully Prudhomme, *La confession*.

CHAPITRE IV

LE CARACTÈRE SACRAMENTEL.

Bien que le caractère ne soit pas un effet commun à tous les sacrements, il est pourtant d'usage de traiter de lui dans une étude d'ensemble sur la théologie sacramentaire. Le développement de la doctrine du caractère est d'ailleurs intimement lié à celui des autres dogmes sacramentaires. On n'aurait pas, en particulier, une idée suffisamment complète de l'histoire de l'efficacité, si l'on ne voyait la place qu'y occupe le caractère.

§ I. — La doctrine de l'Église.

D'après la définition du concile de Trente, le baptême, la confirmation et l'ordre impriment dans l'âme un caractère, c'est-à-dire un signe spirituel et indélébile qui s'oppose à la réitération de ces trois sacrements[1]. Le caractère produit par le sacrement de l'ordre constitue irrévocablement ceux qui le reçoivent dans l'état sacerdotal; les prêtres du Nouveau Testament validement ordonnés ne peuvent donc, en aucun

1. *Sess.* VII, *De sacramentis in gen.*, can. 9 : Si quis dixerit, in tribus Sacramentis, Baptismo scilicet, Confirmatione et Ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelibile, unde ea iterari non possunt; A. S.

cas, redevenir de simples laïques, comme le prétendaient les Protestants condamnés dans la session XXIII[e] [1].

Le concile ne précise pas davantage; nous étudierons plus loin les essais tentés par les théologiens pour expliquer la nature de ce caractère.

Il importe, pour le moment, de bien le différencier de la grâce. Celle-ci est amissible, le caractère, au contraire, est indélébile. Il adhère à l'âme pendant toute la durée de la vie présente, et rien ne prouve, quoique l'Église ne l'ait pas défini, qu'il s'efface au seuil de la vie future.

Le caractère confère certaines capacités. Le caractère baptismal rend apte à recevoir les autres sacrements; celui qui n'est pas baptisé est en effet incapable de les recevoir validement. L'eucharistie seule pourrait exister dans une âme non revêtue du caractère du chrétien, car la consécration et la présence réelle sont indépendantes de la réception de ce sacrement; mais elle n'y produirait aucune grâce, aucun effet surnaturel. Le caractère sacerdotal donne le pouvoir actif d'administrer les sacrements aux autres, il investit le prêtre d'une véritable puissance et le rend surnaturellement fécond. La grâce, au contraire, ne confère aucun pouvoir sacramentel; elle sanctifie simplement l'âme, la rend agréable aux yeux de Dieu et capable de jouir, après la mort, du bonheur des élus. La grâce est un gage assuré de salut, tant qu'on ne la perd pas. Le caractère n'offre, par lui-même, aucune garantie de cette sorte : s'il n'est accom-

1. Can. 4, cap. 4. Cf. A. THEINER, *op. cit.*, t. II, p. 133. — La doctrine condamnée ici avait été enseignée par LUTHER, *De capt. babyl.*, De sacr. ordinis, t. II, p. 299: Quantum ergo e Scripturis docemur, cum ministerium sit, id quod nos sacerdotium vocamus, prorsus non video, qua ratione rursus nequeat laicus fieri semel sacerdos factus, cum a laico nihil differat, nisi ministerio... Nam commentum illud caracteris indelebilis, jam olim irrisum est. Concedo ut caracterem hunc Papa imprimat ignorante Christo.

pagné de la grâce, il est impuissant à nous ouvrir les portes du ciel.

Ajoutons que la grâce peut s'obtenir sans le secours du sacrement, par exemple lorsqu'on se justifie par la contrition parfaite ; tandis que pour recevoir le caractère, il faut indispensablement recourir au rite sacramentel. Le catéchumène qui se serait justifié par la charité devrait néanmoins se faire baptiser pour être capable de recevoir les autres sacrements de l'Église.

La Réforme rejeta totalement la doctrine du caractère, sous prétexte qu'elle est étrangère à l'enseignement scripturaire et patristique : « Quod de charactere indelebili fabulantur, ex eadem [indoctorum monachorum] prodiit officina : nam veteribus hoc ignotum fuit, et magis consentaneum est incantationibus magicis, quam sanae Evangelii doctrinae. Eadem ergo facilitate repudiabitur, qua excogitatum fuit[1]. » Le dogme de la production du caractère serait ainsi une invention toute humaine, une méprise de l'ignorance ecclésiastique. Le premier auteur qui en aurait parlé serait, d'après le théologien protestant Martin Chemnitz[2] († 1586), le pape Innocent III.

En vérité, la méprise était du côté de la Réforme, car saint Augustin, huit siècles avant Innocent III, avait exposé assez clairement la théologie du caractère sacramentel dans ses discussions avec les Donatistes. Aussi les représentants du protestantisme libéral moderne rendent-ils justice à saint Augustin. Mais, loin de considérer sa doctrine comme une expression de la pratique traditionnelle de l'Église, ils n'y voient qu'un expédient de polémique, par lequel le docteur d'Hip-

1. CALVIN, *Antidotum concilii Tridentini*, ad sess. VII, can. 9. Cf. LUTHER, *De Captivitate babyl.*, De sacr. ordinis, *Ibid.*
2. *Examen concilii Tridentini*, P. 2 in can. 9, sess. VII.

pone aurait essayé de résoudre la contradiction de son système sacramentel[1].

Ces erreurs protestantes s'expliquent, car on ne trouve pas dans l'Écriture, ni dans les auteurs anciens, un enseignement formel sur la doctrine du caractère. C'est dans la vie de l'Église primitive et dans sa pratique qu'il faut chercher les principes qui la contiennent, et qui en se développant la manifesteront à la conscience catholique. Or, seule la théologie positive, basée sur la doctrine du développement du dogme, est vraiment capable d'exécuter ce travail. Les théologiens protestants, hostiles *a priori* à tout progrès dogmatique, ne peuvent que se méprendre, et considérer comme des « inventeurs » du dogme des écrivains qui, comme saint Augustin, n'ont fait qu'extraire de la pratique de l'Église les explications dogmatiques qu'elle comporte.

L'usage, aussi ancien que le christianisme, de ne pas réitérer le baptême, la confirmation et l'ordre, du moins lorsqu'ils avaient été conférés dans l'Église catholique, ainsi que l'emploi du terme *Sphragis* (Σφραγίς, sceau) pour désigner le baptême et la confirmation, impliquaient la foi à la production de quelque chose de définitif par ces trois sacrements. Cette foi implicite des premiers siècles a été dégagée par saint Augustin, qui n'a d'autre prétention, comme nous le constaterons, que d'expliquer par sa doctrine du caractère l'usage de la non-réitération. Enfin, les théologiens du XIIIe siècle, après avoir remis en lumière le dogme obscurci, dans le haut moyen âge, par les discussions passionnées sur la valeur des ordinations des intrus et des simoniaques, ont essayé de déterminer la nature du caractère sacramentel à l'aide de la philosophie aristotélicienne et de la doctrine du sacerdoce du Christ.

1. Cf. A. HARNACK, *Dogmengeschichte*, III 3, 146-147.

Tel est dans ses grandes lignes le développement du dogme qui nous occupe.

§ II. — Des origines à saint Augustin. — La non-réitération des trois sacrements. — La doctrine de la *Sphragis*.

La non-réitération, dans l'Église primitive, du baptême et de son complément, la confirmation, lorsqu'on les croyait validement conférés, est un fait historique qui ne saurait être contesté, et que la controverse baptismale a mis en grande évidence. Tous, rebaptisants et antirebaptisants, convenaient que le baptême, valablement administré, n'est pas réitérable. La dispute portait uniquement sur les conditions requises pour que le baptême fût valable ; les uns exigeaient, dans le ministre, l'orthodoxie de la foi, les autres la déclaraient non nécessaire. Aussi saint Cyprien et son parti protestaient-ils avec indignation contre l'accusation de rebaptiser, que l'on formulait contre eux. Ils ne rebaptisaient pas les hérétiques convertis, ils les baptisaient, puisque le sacrement reçu dans l'hérésie était nul à leurs yeux : « Nos autem dicimus eos qui inde [ab haeresi] veniunt non rebaptizari apud nos sed baptizari. Neque enim accipiunt illic aliquid ubi nihil est, sed veniunt ad nos ut hic accipiant ubi et gratia et veritas omnis est, quia et gratia et veritas una est[1]. »

Tout baptême valable ne doit donc pas être réitéré : tel est l'enseignement bien ferme de l'Église des premiers siècles.

Le rite collateur du Saint-Esprit, qui complétait le baptême, n'était pas davantage réitéré, quand il était

1. SAINT CYPRIEN, *Ep.* LXXI, 1.

considéré comme valable, mais il n'était considéré comme tel, à l'époque de saint Cyprien et même encore longtemps après, que lorsqu'il avait été administré dans l'Église catholique. Car même les églises qui reconnaissaient la valeur du baptême des hérétiques rejetaient pourtant le rite de la confirmation conféré par eux [1]. Saint Cyprien et son parti s'autorisaient de ce fait, on s'en souvient, pour accuser d'inconséquence les antirebaptisants [2]. Il n'y avait pas plus de raison, leur semblait-il, d'admettre la valeur du baptême d'eau des hérétiques que celle du reste de leur initiation.

L'usage de réitérer le rite de la confirmation administré par les hérétiques se constate encore au ve siècle. Le septième canon de Constantinople prescrit de réconcilier les hérétiques dont le baptême est accepté, en les marquant et en les consacrant « avec le saint chrême au visage, aux yeux, au nez, à la bouche et aux oreilles » tandis qu'on récitait la formule : Le sceau du don du Saint-Esprit [3]. En Gaule, le deuxième synode d'Arles, tenu en 443 ou 452, prescrit de réconcilier les Bonosiens par l'onction du chrême et l'imposition des mains [4]. Le canon VIIIe du premier synode, tenu dans cette même ville en 314, avait déjà décidé que l'on imposerait les mains aux hérétiques convertis pour leur conférer l'Esprit-Saint [5]. Gennade de Marseille [6], qui vivait vers la fin du ve siècle, et le bénédictin Walafride-Strabon [7] († 849) attestent le même usage. Héfélé [8] croit que la fameuse

1. Cf. DUCHESNE, *Orig. du culte chrét.*, 1898, p. 326.
2. *Epist.* LXXIII, 6.
3. HÉFÉLÉ, *Hist. des conciles*, t. II, p. 213. C'est le rite même de la confirmation usité chez les Grecs.
4. HÉFÉLÉ, t. II, p. 488. On trouvera un exposé détaillé de ces faits de réitération du rite de la confirmation dans MORIN, *De administ. Sacram. Paenit.*, lib. IX, cap. 9-13.
5. HÉFÉLÉ, I, p. 184.
6. *De Ecclesiasticis dogmatibus*, 52.
7. *De rebus ecclesiasticis*, 26.
8. *Op. cit.*, I, pp. 111-112.

réponse du pape saint Étienne à saint Cyprien contient une allusion à la réitération du rite collateur du Saint-Esprit conféré par les hérétiques. De fait, c'est bien ainsi que saint Cyprien et son parti l'ont comprise.

Cependant, dans les pays de rite romain, la réconciliation des hérétiques se fit de très bonne heure sans l'onction du chrême, par l'imposition des mains seule et même par une simple profession de foi. Le pape saint Grégoire le Grand le déclare expressément dans sa lettre à Quirinus [1], et il donne cet usage romain comme ancien (ab antiqua patrum institutione didicimus). Ce n'est donc pas dans toutes les églises que le rite de la confirmation des hérétiques était considéré comme nul, et de ce chef réitéré.

Les faits de réitération forment néanmoins un ensemble imposant, qui force l'attention du théologien. Aujourd'hui il paraît certain qu'un ministre hérétique peut conférer validement la confirmation, et la pratique ancienne de l'Église semble opposée à cette croyance. Comment faut-il concilier la doctrine avec les faits?

Le célèbre jésuite Maldonat († 1583) résolvait l'antinomie en déclarant que la confirmation, conférée par un ministre hérétique, à la différence du baptême, est invalide. Car la confirmation a pour fin de donner le Saint-Esprit, et, selon la doctrine de toute l'antiquité chrétienne, l'Esprit-Saint ne saurait être donné en dehors de l'Église catholique [2]. Jean Morin rapporte ce sentiment sans le condamner : « Quid in hac assertione sit peri-

1. *Epist.* XI, 67.

2. *Disputationes de sacramentis*, *De confirmatione*, quaest. 1 et 2. *Opera theologica*, Paris 1677, t. I, pp. 76, 79 : Proprius autem effectus confirmationis est dare Spiritum Sanctum, quod omnes antiqui contenderunt fieri non posse apud haereticos... quod ea confirmatio quae a catholicis episcopis data fuit, non debeat repeti, semper fuit certum... : tamen an confirmatio data ab episcopis haereticis repeti debeat in Ecclesia catholica non ita fuit certum ; imo existimo in tota veteri Ecclesia fuisse repetitam, quia non existimabatur esse vera confirmatio.

culi perspicue non video[1]. » Le *Dictionnaire de théologie catholique* de Goschler[2] l'apprécie également avec indulgence. Il n'est pas opposé, il est vrai, aux définitions formelles de l'Église : le concile de Trente[3] ne s'est prononcé que sur la validité du baptême conféré par les hérétiques. Mais il est en désaccord avec l'enseignement commun sur les conditions de validité requises dans le ministre des sacrements.

Aussi, Chardon préférait-il dire que l'Église, en se servant du rite de la confirmation pour réconcilier les hérétiques, n'avait pas l'intention de leur réitérer ce sacrement, mais de leur conférer l'Esprit-Saint : « S'il m'étoit permis de dire mon sentiment sur une matière si embarrassée, j'avouerois franchement que dans la plupart des églises on recevoit à l'unité catholique certains hérétiques avec les mêmes rits que ceux du sacrement de confirmation ; et je dirois en même temps que ce n'étoit point ce sacrement qu'on leur administroit, parce qu'en employant ces rits pour la réconciliation des hérétiques, on n'avoit point intention de les confirmer de nouveau, mais seulement de leur obtenir la grâce du Saint-Esprit pour les unir intérieurement et utilement au corps de l'Église[4]. » Cette solution semble arbitraire, car l'intention se détermine par le but qu'on se proposait en réitérant le rite de la confirmation, et ce but était le même que dans l'administration du sacrement de confirmation aux catholiques, donner le Saint-Esprit.

Disons que le problème se simplifie beaucoup, si l'on a soin de remarquer qu'à cette époque la sacramentalité de la confirmation n'avait pas encore été mise suffisamment en relief, et que les conditions de validité des sacrements,

1. Morin, *op. cit.*, lib. IX, cap. XI, 6.
2. Article « Sacrement ».
3. *Sess.* VII, *De baptismo*, can. 4.
4. *Histoire de la confirmation*, chap. V.

par suite de l'état encore imparfait de la théologie sacramentaire, n'avaient pas été déterminées avec toute la précision désirable. Les faits de réitération du rite de la confirmation intéressent autant l'histoire du dogme de l'efficacité que celle du caractère sacramentel. Ils sont de même ordre que les réitérations des ordinations, conférées par les intrus et par les simoniaques dans le haut moyen âge, et ils s'expliquent de même par l'imprécision de la doctrine sacramentaire de l'époque. Il nous suffit ici que la confirmation n'ait pas été réitérée lorsqu'elle était considérée comme valide, c'est-à-dire lorsqu'elle était conférée dans l'Église catholique. Or, sur ce point, tout le monde est d'accord.

Et d'ailleurs, tout indique qu'il ne faut pas réitérer le baptême et la confirmation validement administrés. Ce sont les sacrements de l'initiation chrétienne, et on ne recommence pas une initiation. Celui qui est baptisé et confirmé est incorporé au Christ, participe à sa rédemption, vit de sa vie, et fait partie de la société chrétienne, dont il est devenu le sujet. Cette consécration initiatrice produit quelque chose de définitif. Aussi, les chrétiens qui perdaient la grâce de leur baptême par des fautes graves, et qui étaient pour cela exclus temporairement de la société des fidèles, y étaient-ils réintégrés, non par une nouvelle initiation, mais par les exercices de la pénitence suivie de la réconciliation solennelle. Les sacrements de l'initiation opéraient donc, aux yeux de l'Église des premiers siècles, quelque chose qui ne se réitère pas.

Saint Augustin ne fera plus tard que développer ce sentiment encore confus à l'époque où nous sommes, lorsqu'il expliquera la pratique traditionnelle de la non-réitération du baptême et de l'ordre par la « consécration » qu'ils confèrent à l'homme : « Utrumque enim [baptismus et ordinatio] sacramentum est; et

quadam consecratione utrumque homini datur; illud cum baptizatur; istud cum ordinatur; ideoque in Catholica utrumque non licet iterari [1] ».

Car l'ordination, dans l'Église primitive, n'était pas plus réitérée, lorsqu'elle était considérée comme valable, que le baptême et la confirmation. Elle plaçait pour toujours celui qui la recevait au nombre des ministres de l'Église ; à ce titre elle avait un effet permanent.

Certaines précisions sont ici nécessaires, afin de ne pas exagérer la portée de ce fait dans le développement de la doctrine du caractère sacramentel. Lorsqu'un clerc méritait par son indignité d'être dépossédé de ses fonctions, il n'était certainement pas réordonné, si on jugeait bon de le réintégrer plus tard dans sa charge. Mais cette réintégration, selon Jean Morin [2], n'aurait presque jamais eu lieu, jusque vers l'an 350, pour les membres du clergé qui, ayant passé à l'hérésie après leur ordination, étaient ensuite rentrés dans l'Église catholique. On les admettait au nombre des laïques. Cette mesure était purement disciplinaire; rien n'indique qu'elle soit l'expression de la croyance à la perte des pouvoirs de l'ordination dans le ministre devenu hérétique. Saint Augustin, du reste, atteste qu'à son époque les évêques convertis de l'hérésie étaient parfois rétablis, sans être jamais réordonnés, dans les fonctions qu'ils exerçaient avant leur apostasie [3].

On peut donc affirmer, sans crainte d'être démenti, que l'ordination conférée dans l'Église catholique n'a jamais été légitimement réitérée dans les premiers siècles. L'évêque, le prêtre ou le diacre, qui s'avisaient de

1. *Contra epist. Parmen.*, II, 28.
2. *De sacr. Eccles. ordinat.*, pars III^a, exercit., V, cap. 10.
3. *Contra epist. Parmen.*, II, 28.

se faire réordonner, étaient déposés, ainsi que le ministre qui avait consenti à réitérer l'imposition des mains [1].

En était-il de même des ordinations conférées dans les sectes hérétiques? l'Église, à l'origine, les a-t-elle toutes considérées comme valables? Les auteurs pensent généralement que, dans les cinq premiers siècles, toute ordination faite conformément au rituel de l'Église par les hérétiques, les schismatiques, les excommuniés et les intrus, était jugée valable et n'était pas réitérée [2]. Jean Morin est plus réservé. Il cite plusieurs textes d'après lesquels on est tenté de conclure que, dans quelques églises, l'ordination des hérétiques n'était pas acceptée [3]. Quoi qu'il en soit, la réitération des ordinations hérétiques, si elle a réellement eu lieu quelquefois dans les premiers siècles, s'explique, comme celle du baptême hérétique, par l'imperfection de la doctrine sacramentaire. Elle indique que les idées sur les conditions de validité des sacrements étaient encore confuses. Mais on aurait tort de prétendre que ces exemples de réitération interdisent au théologien de chercher dans la pratique de l'Église le fondement de la doctrine du caractère. Car si certaines ordinations étaient réitérées — et il faut en dire autant du baptême et de la confirmation — c'est parce qu'on les croyait invalides. Jamais, sans cela, il ne serait venu à personne la pensée de réitérer ces sacrements; il a toujours été entendu que, lorsqu'ils étaient jugés valables, rien ne devait être recommencé. C'est de cet usage, tout aussi bien que de l'enseignement de la *Sphragis,* que sortira la doctrine du caractère.

1. *Canons apostoliques*, can. 68; HÉFÉLÉ, *op. cit.*, I, p. 638.
2. MANY, *De sacra ordinatione*, p. 57.
3. *Op. cit., Ibid.*, cap. VII.

*
* *

L'emploi du mot σφραγίζειν, pour exprimer certaines opérations de Dieu dans les âmes, est d'origine apostolique. Saint Paul se sert de ce terme dans la seconde épître aux Corinthiens[1], lorsqu'il parle de la vocation apostolique, dont il a été marqué comme d'un sceau par Dieu avec Silvain et Timothée. C'est dans un sens analogue que le Sauveur déclare, au chapitre VIe[2] de l'évangile de saint Jean, qu'il a été marqué d'un sceau par Dieu le Père.

Tout porte à croire que saint Paul désigne aussi, par le symbole du sceau, l'action de l'Esprit-Saint dans le baptisé[3]. Lorsqu'il rappelle aux Éphésiens leur vocation toute gratuite à la foi et à la participation aux bienfaits de la rédemption du Christ, il leur déclare qu'ils ont reçu un gage de l'héritage céleste futur dans le don de l'Esprit-Saint, lequel les a marqués de son sceau quand ils eurent ajouté foi à la prédication évangélique. Dans la période apostolique, tous ceux qui entendaient la parole de vérité et y croyaient, étaient aussitôt baptisés et recevaient le Saint-Esprit par l'imposition des mains. Ils étaient alors « marqués du sceau » du divin Esprit « pour le jour de la rédemption[4] » finale. Ceux qui sont ainsi marqués ont donc droit au salut. Et, comme c'est le baptême qui donne le salut (saint Paul le déclare à chaque instant), il est permis de croire que, dans la pensée de l'Apôtre, ce sceau spirituel est en connexion avec le baptême ou le rite collateur du Saint-Esprit.

Cette induction, qui reste conjecturale, est corrobo-

1. *II Cor.*, I, 22.
2. VI, 27.
3. *Ephes.*, I, 13.
4. *Id.*, IV, 30.

rée par les écrits des Pères apostoliques, où le terme *sphragis* est couramment usité pour désigner le baptême et ses effets. Sans doute ces auteurs primitifs ne réfèrent pas cet usage aux épîtres paulines — ce n'est qu'au IV[e] siècle qu'on le fera [1]. Mais la mention presque universelle de la *sphragis* baptismale au II[e] siècle s'expliquerait difficilement, si elle eût été totalement étrangère à la période apostolique.

Hermas appelle *sphragis* tantôt l'ablution baptismale [2], tantôt ses effets [3]. La *Secunda Clementis* exhorte les fidèles à garder immaculée la *sphragis*, c'est-à-dire à ne plus pécher après leur baptême : car ceux qui la conserveront intacte auront la vie éternelle [4], ceux qui la violeront seront damnés [5]. C'est probablement une allusion à l'état du baptisé qu'il faut voir dans le « sceau brillant » que portait le peuple de Rome, visité par Abercius [6]. La même terminologie se retrouve dans les Actes apocryphes des apôtres. Clément d'Alexandrie, continuant la tradition de ses devanciers, applique de même le nom de *sphragis du Seigneur* au baptême [7], qui avait été conféré au jeune homme converti par saint Jean, et celui de *sphragis*, au rite collateur du Saint-Esprit [8].

Les Pères latins de la première moitié du III[e] siècle désignent aussi les deux sacrements de l'initiation chrétienne par des expressions équivalentes. D'après Tertullien, le baptême est le *signaculum* de la foi [9], le sceau dont elle est marquée (obsignata)

1. Saint Jean Chrysostome expliquan *II Cor.*, I, 22 et *Ephes.*, I, 13, y voit la mention de la *sphragis* baptismale. De même saint Ambroise, *De Spirit. S.*, I, 78.
2. *Pasteur, Sim.* IX, 16.
3. *Sim.* VIII, 63.
4. *II Clem.*, VIII 6.
5. *Id.*, VII 6.
6. *Inscription d'Abercius*, vers 9[e].
7. *Quis dives salvetur*, 42.
8. *Stromates*, II, 3.
9. *De spectaculis*, 24, 4. Cf. *De pudic.*, 9.

par la Trinité divine[1] ? Car, dans le baptême, le chrétien fait serment de renoncer aux pompes du diable, s'il est infidèle il viole le *signaculum* de sa foi : « Hoc [quidquid Deo displicet] erit pompa diaboli, adversus quam in signaculo fidei ejeramus. Caeterum nonne ejeramus et rescindimus signaculum, rescindendo testationem ejus[2] ? » Dans la confirmation, la chair du chrétien est « signée » du signe de la croix pour être fortifiée[3]. Saint Cyprien déclare semblablement que les néophytes, après leur baptême, reçoivent l'Esprit-Saint par l'imposition de la main de l'évêque accompagnée d'une prière, et sont ensuite totalement initiés par le *signaculum* du Seigneur (signaculo dominico consummentur)[4].

Ce serait se méprendre que de voir dans cette terminologie un enseignement proprement dit sur le caractère sacramentel. Les auteurs de cette période primitive ne font aucune distinction entre les effets du baptême. Ils désignent du même mot, *sphragis*, ce qu'il y a d'indélébile en eux, et ce qui, au contraire, peut être perdu par le péché; car ils les considèrent dans leur ensemble sans les analyser le moins du monde. La *sphragis* exprime l'état de sainteté dans lequel le baptême et la confirmation établissent le chrétien. Et comme cette sainteté peut être détruite par les fautes postbaptismales, la *sphragis* reste amissible. Aussi Hermas et la *II^a Clementis* recommandent-ils instamment aux chrétiens de ne pas violer leur *sphragis*, et Tertullien de ne pas « rescinder » le *signaculum* de leur foi. Bien plus, d'après Hermas, la *sphragis* baptismale

1. *De bapt.*, 6, 13. Cf. *De paen.*, 6.
2. *De spectac.*, 24. D'après Tertullien, le baptême est le *signaculum* des engagements que contracte celui qui embrasse le christianisme. Il est le sceau du contrat passé entre Dieu et lui.
3. *De resurrect. carnis*, 8.
4. *Epist.* LXXIII, 9.

est rétablie par la pénitence en ceux qui l'avaient brisée par leurs chutes [1]. La distinction formelle entre la grâce et le caractère est donc inconnue à cette époque; saint Augustin sera le premier à la faire nettement. Mais elle se trouve à l'état latent dans la littérature sphragistique; le progrès dogmatique saura la dégager peu à peu, comme nous l'allons constater au IVe siècle.

*
* *

Lorsqu'ils expliquent aux fidèles les effets du baptême et de la confirmation, les Pères du IVe siècle décrivent la *sphragis* ou le *signaculum* dans des termes et à l'aide de comparaisons qui expriment une doctrine du caractère à laquelle saint Augustin aura peu de chose à ajouter. Commençons par les Pères grecs.

On peut considérer saint Cyrille de Jérusalem (✝ 386) comme le représentant de la théologie grecque de la *sphragis* au IVe siècle. Nous le suivrons en le complétant, quand il y aura lieu, par saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse et saint Jean Chrysostome, qui ont une doctrine sphragistique semblable.

Conformément à l'usage des Pères apostoliques, le baptême est désigné, au IVe siècle, par le terme de *sphragis* [2]. Cependant ce mot est employé de préférence pour indiquer ce qui est produit dans l'âme par le sacrement.

La *sphragis* baptismale est le sceau dont l'Esprit-Saint marque l'âme, tandis que le baptême est administré (τὸ καὶ νῦν κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ βαπτίσματος σφραγίζον

1. *Sim.* VIII, 63.
2. SAINT CYRILLE, *Procat.*, 16; S. GRÉG. NAZ., *Orat.*, XL, 4, 15.

[τὸ Πνεῦμα] σου τὴν ψυχήν) [1]. L'Esprit qui a annoncé le Christ par les prophètes, qui a opéré des merveilles dans les apôtres, scelle encore aujourd'hui les âmes dans le baptême (ἐν βαπτίσματι σφραγίζει τὰς ψυχάς) [2]. Les Israélites ont été marqués de la circoncision comme des troupeaux, les chrétiens, eux, reçoivent l'empreinte de l'Esprit, comme il convient à des enfants de Dieu [3].

Les propriétés de la *sphragis* baptismale sont décrites. Elle est spirituelle (πνευματική), salutaire à l'âme (σωτηριώδη) et tout à fait merveilleuse (θαυμασία) [4]. Elle est sainte et indestructible (ἁγία, ἀκατάλυτος) [5]; rien ne saurait l'effacer de l'âme, elle est indélébile (ἀνεξάλειπτος) [6].

Il est possible d'entrevoir l'idée que se faisaient les Pères grecs de la nature intime de la *sphragis* baptismale, par l'étude des comparaisons qu'ils en donnent, comparaisons que reprendra plus tard saint Augustin.

La *sphragis* est un sceau qui nous garde, elle est une garantie divine. Dieu nous marque de son sceau, pour indiquer que nous lui appartenons, et nous mettre ainsi hors des atteintes de nos ennemis. Un trésor scellé est en toute sûreté, il ne saurait être ravi facilement par les voleurs [7]; une brebis portant la marque d'appartenance de son maître sera respectée, on n'osera pas s'en emparer [8]. Le redoutable dragon n'engloutira pas l'âme scellée du sceau de Dieu, il s'en écartera [9]. L'ange exterminateur a épargné autrefois les maisons portant

1. SAINT CYRILLE, *Cat.*, IV, 16.
2. *Cat.* XVI, 24. Cf. *Cat.*, III, 4; XVII, 35.
3. SAINT JEAN CHRYS., *In Ephes.*, hom. II, 2.
4. SAINT CYRILLE, *Cat.*, I, 3.
5. *Procatéch.*, 16.
6. *Procatéch.*, 17.
7. SAINT BASILE, Hom. XIII *in S. Baptisma*, 4; SAINT GRÉGOIRE NAZ., *Or.* XL, 4.
8. SAINT GRÉG. NAZ., *Ibid.*, 15.
9. SAINT CYRILLE, *Cat.*, III, 12.

le signe convenu, il a au contraire frappé les autres [1]. Ainsi, l'âme portant le sceau, la marque d'appartenance divine sera sauvegardée, celle qui en est dépourvue sera vouée à la perdition.

La *sphragis* est aussi un signe distinctif du chrétien. Elle en est l'empreinte mystique (μυστικὴ σφραγίς) dont le Christ marque les brebis qui composent son troupeau, de même que les bergers marquent d'un signe les brebis qui leur appartiennent. Si nous voulons être au jour du jugement à la droite du Souverain Pasteur et reconnus par lui, recourons à la *sphragis* [2]. Ceux qui portent la marque du Christ sont reconnus par les anges et par les démons comme faisant partie de la famille chrétienne; à ce signe les démons tremblent, sont désarmés et s'enfuient, les anges, au contraire, s'empressent auprès du chrétien comme auprès d'un familier (οἰκεῖον) [3].

Les chefs d'armée donnent une marque distinctive aux soldats qui combattent sous leurs ordres, afin qu'ils se reconnaissent entre eux, et ne soient pas exposés à de tragiques méprises dans le feu de la mêlée. La *sphragis* sert de même à distinguer, dans le combat contre les passions, ceux qui sont du côté de Dieu de ceux qui sont du côté du démon; elle montre aux anges ceux qu'ils doivent secourir [4]. Et si dans le combat il y a des déserteurs, la *sphragis* manifeste leur honte aux regards de tous [5].

La *sphragis* est donc un sceau spirituel, salutaire et ineffaçable, dont l'Esprit-Saint marque les âmes des chrétiens pour les sauvegarder, et pour indiquer que les fidèles font partie du troupeau et de la milice du Christ. Telle est la doctirne des Pères grecs sur la *sphragis*.

1. Saint Basile, *Ibid.;* Saint Grég. Naz., *l. c.*
2. Saint Cyrille, *Cat.*, I, 3.
3. Saint Cyrille, *Cat.*, I, 3.
4. Saint Basile, *l. c.*
5. Saint Jean Chrysostome, *In II ad Cor.*, hom. III, 7.

Cette doctrine ne concerne pas seulement la *sphragis* baptismale, elle convient aussi à celle de la confirmation. Car les Pères, lorsqu'ils exposent leur enseignement, ont en vue le chrétien, c'est-à-dire celui qui est baptisé et confirmé; et leurs considérations sur les deux *sphragis* se pénètrent tellement qu'il est parfois impossible de les démêler.

Mais lorsqu'ils parlent de l'onction chrismale qui suit le baptême, les auteurs du IVe siècle mentionnent expressément la *sphragis* de la confirmation. Tandis que le chrême coule sur le front du néophyte, déclare saint Cyrille de Jérusalem, la *sphragis* de la communication de l'Esprit-Saint est produite en lui [1]. La formule sacramentelle de la confirmation : Σφραγὶς δωρεᾶς τοῦ Πνεύματος ἁγίου, usitée chez les Grecs au moins dès le IVe siècle [2], contient une allusion à la *sphragis* de ce sacrement. Les prières pour la bénédiction du chrême, qui se trouvent dans les documents liturgiques du IVe siècle, parlent également de la *sphragis*. Dans la formule de l'*Euchologe de Sérapion* [3], on demande à Dieu que les baptisés qui recevront l'onction chrismale, « deviennent participants du don du Saint-Esprit, et que, confirmés par ce sceau (σφραγῖδι) », ils demeurent inviolables et fermes dans la foi. Les *Constitutions apostoliques* [4] appellent le chrême le sceau des engagements du chrétien (τὸ δὲ μύρον σφραγὶς τῶν συνθηκῶν).

La distinction de la *sphragis* baptismale de celle de la confirmation est donc bien accentuée dans les documents du IVe siècle.

1. SAINT CYRILLE, *Cat. myst.*, IV, 7; *Cat.*, XVIII, 33; SAINT GRÉG. NAZ., *Or.* XL, 15; DIDYME, *De Trinitate*, II, 1 : Ἡ σωτήριος σφραγίς, καὶ τὸ θεῖον χρίσμα : Cf. II, 14; SAINT ATHANASE, *Epist. I ad Serapionem*, 23 : Χρίσμα λέγεται τὸ πνεῦμα καὶ ἔστι σφραγίς.

2. SAINT CYRILLE DE JÉR., *Cat.*, XVIII, 33; *Euchologe de Sérapion*, XXV, 2 (éd. Funk).

3. XXV, 2.

4. VII, 22, 2 (éd. Funk). Cf. III, 17, 2.

On est tenté de croire, quand on étudie cette belle doctrine, que les Pères grecs ont un enseignement totalement explicite sur le caractère. Il leur manque pourtant une distinction absolument nette entre la grâce et la *sphragis*. Saint Cyrille de Jérusalem, exposant aux catéchumènes les dispositions requises pour recevoir le baptême, leur déclare que la *sphragis* n'est donnée qu'aux âmes sincèrement converties. Dans la conscription militaire, on n'enrôle que ceux dont les qualités corporelles leur permettront d'être de bons soldats. Dieu fait aussi un choix pour constituer sa milice : tout indigne, tout hypocrite est rejeté; seules les âmes droites et sincères sont incorporées et reçoivent la *sphragis* salutaire et merveilleuse[1]. La *sphragis* ne serait donc, pas plus que la grâce, conférée, lorsque la réception du baptême est indigne. Saint Cyrille n'a pas su encore distinguer nettement la *sphragis* de la grâce, distinction sur laquelle saint Augustin insistera tant pour démontrer que le baptême indignement reçu produit toujours le caractère, bien qu'il ne sanctifie pas. Mais s'il ne fait pas clairement la distinction, ne peut-on pas dire que saint Cyrille la pressent, et qu'il ne lui a manqué, pour la formuler explicitement, qu'une occasion favorable ?

Les Pères grecs, dont la doctrine sphragistique baptismale est si riche, sont beaucoup moins abondants sur le caractère sacerdotal. L'enseignement le plus saillant est exposé par saint Grégoire de Nysse[2]. Le saint docteur compare la consécration sacerdotale à la bénédiction de l'eau baptismale, à la consécration des

1. *Cat.*, I, 3. Οὐ δίδωσι ὁ Κύριος] τὰ ἅγια τοῖς κυσίν, ἀλλ' ὅπου βλέπει τὴν ἀγαθὴν συνείδησιν, ἐκεῖ τὴν σωτηριώδη δίδωσι σφραγῖδα τὴν θαυμασίαν.

2. *In baptismum Christi* (*P. G.*, XLVI, 581).

autels sur lesquels on célèbre l'eucharistie, et à la consécration de l'eucharistie elle-même. Ces diverses consécrations modifient les objets qu'elles atteignent, les séparent du profane et les sanctifient. L'ordination opère quelque chose d'analogue. Elle sépare l'élu des laïques, le place au rang des chefs ecclésiastiques et le rend capable de célébrer les mystères chrétiens. Une transformation invisible a été opérée dans son âme par la vertu divine; il accomplira désormais des merveilles, supérieures encore à celles que l'on raconte de Moïse et des prophètes.

Cette description des effets de la consécration sacerdotale convient tout à fait au « caractère » de l'ordination. Elle est l'anneau traditionnel, qui rattache la doctrine augustinienne à toute l'antiquité que résume l'évêque de Nysse. Mais on conviendra que les comparaisons employées pour préciser les effets de l'ordination, dénotent en saint Grégoire des idées encore confuses sur le « caractère » sacerdotal.

En Occident, la doctrine des auteurs latins du IVe siècle sur le *spiritale signaculum* est moins riche que celle des grecs sur la *sphragis*. Saint Ambroise[1] et l'auteur du *De sacramentis*[2] y font allusion à propos du rite de la confirmation, principalement du signe de la croix qui était fait par l'évêque avec le chrême sur le front du nouveau baptisé.

Mais la pensée de l'évêque de Milan sur ce *signaculum* doit être cherchée dans son traité *De Spiritu sancto*[3]. Tandis que la chair du néophyte est extérieurement signée, son cœur l'est intérieurement par l'Esprit-Saint. C'est donc par l'Esprit-Saint et dans l'Esprit-

1. *De myst.*, 42.
2. III, 8.
3. Lib. I, cap. 6.

Saint que nous sommes marqués de ce signe spirituel. Ce signe est produit en nous, pour que nous puissions garder la splendeur, l'image et la grâce de l'Esprit (ut splendorem atque imaginem ejus et gratiam tenere possimus : quod est utique spiritale signaculum), pour que notre âme porte l'image et la ressemblance divines (ut Spiritus sanctus exprimat in nobis imaginis caelestis effigiem) et que selon l'apôtre Pierre (*II Petr.*, I, 4) nous soyons participants de la nature divine. Le prophète nous enseigne que ce *signaculum* est spirituel et intérieur, lorsqu'il dit : *Signatum est in nobis lumen vultus tui, Domine; dedisti laetitiam in corde meo* (*Ps.* IV, 7).

La distinction entre le « caractère » et la grâce n'est pas encore claire. L'honneur de l'avoir totalement faite revient décidément à saint Augustin. Mais combien la doctrine de saint Ambroise et celle des Pères grecs est prégnante! Il sera facile à l'évêque d'Hippone d'en tirer une véritable théologie du caractère sacramentel.

§ III. — La doctrine augustinienne.

Les textes de saint Augustin qui traitent du caractère ont été mis sous les yeux du lecteur, ou du moins signalés dans le chapitre précédent; car la doctrine du caractère est une partie essentielle du système sacramentel augustinien. Nous nous contenterons ici d'en extraire, pour la synthétiser, la pensée du saint docteur sur le caractère baptismal et sur celui de l'ordination.

Saint Augustin était absolument convaincu que, conformément à la pratique de l'Église, le baptême, même

conféré dans l'hérésie ou le schisme, ne doit pas être réitéré, puisque la rebaptisation, surtout celle d'un catholique, est un crime énorme : « Rebaptizare igitur haereticum hominem, qui haec sanctitatis signa perceperit quae christiana tradidit disciplina, omnino peccatum est : rebaptizare autem catholicum, immanissimum scelus est[1]. » Il vaut mieux être mis à mort par les Donatistes que de se laisser rebaptiser[2]. D'autre part, saint Augustin était non moins persuadé que le baptême, reçu en dehors de l'Église catholique, ne remet pas les péchés et ne donne pas la grâce; il n'obtient ces résultats que lorsque le coupable se convertit, entre dans l'unité catholique et reçoit le rite de la réconciliation.

L'occasion de distinguer les deux effets du baptême s'offrait ainsi providentiellement à l'évêque d'Hippone. La pratique ecclésiastique de la non-réitération s'explique parce que le baptême, conféré selon le rite essentiel, produit toujours et partout le caractère indélébile. C'est pourquoi l'Église considère comme validement baptisé, et comme incapable de l'être de nouveau, l'hérétique ou le schismatique converti, bien qu'à ses yeux il n'ait pas obtenu la rémission de ses péchés ni la grâce. La distinction très claire entre le caractère baptismal et la grâce émergeait ainsi à la conscience chrétienne, et elle était proposée comme une explication de la pratique de la non-réitération. Une fois de plus le dogme sortait de la vie sacramentelle même de l'Église.

Saint Augustin, en effet, n'a pas d'autre prétention, quand il expose sa doctrine du caractère, que celle de justifier l'usage traditionnel. Son enseignement sur le caractère est aussi tout à fait conforme à la doctrine

1. *Ep.* XXII, 2.
2. *Contra litt. Petil.*, II, 191.

sphragistique des Pères grecs, puisqu'il l'expose à l'aide des mêmes comparaisons[1].

L'hérétique converti n'est pas rebaptisé, parce qu'il a reçu dans le sacrement le caractère du Seigneur[2], lequel est indélébile. Il est une brebis du Christ égarée loin du troupeau. Il faut la faire rentrer au bercail, mais sans toucher à son caractère; de même que le berger ramène au troupeau la brebis vagabonde, sans réimprimer sur elle le « character dominicus » dont il l'avait marquée : « Sic enim error corrigendus est ovis, ut non in ea corrumpatur signaculum Redemptoris[3]. »

Le sacrement adhère aussi fortement aux baptisés que le « caractère » militaire à la chair du soldat. Lorsque le *stigma* a été imprimé illégalement sur un homme étranger à l'armée, il est valable, et ne saurait être refait dans le cas où ce profane embrasserait la carrière militaire[4]. Ainsi le caractère baptismal imprimé par le déserteur hérétique doit être respecté, car il est le caractère, non de l'hérésie, mais de notre chef, le Seigneur Jésus : « Nam si Donatus quando schisma fecit, in nomine Donati baptizaret, desertoris characterem infigeret... nunc vero ipse desertor characterem fixit imperatoris sui. Deus et Dominus noster Jesus Christus quaerit desertorem, delet erroris crimen, sed non exterminat characterem[5]. »

La doctrine du caractère est donc constamment propo-

1. Saint Augustin a connu probablement les écrits de saint Basile par saint Ambroise, dès le temps de sa conversion. Il est certain, en tout cas, qu'il avait lu quelques écrits de saint Basile et de saint Jean Chrysostome lorsqu'il combattait les Pélagiens vers la fin de sa vie.

2. *Epist.* CLXXIII, 3 : Et vos [Donatistae] oves Christi estis, characterem dominicum portatis in sacramento quod accepistis : sed erratis et peritis.

3. *Epist.* CLXXXV, 23,

4. *Contr. epist. Parmen.*, II, 29. Cf. *Epist.* CLXXXV, 23.

5. *Sermo ad Caesareensis eccl. plebem*, 2.

sée par saint Augustin comme une explication de la non-réitération du baptême.

Saint Augustin n'a pas fait de spéculations proprement dites sur la nature du caractère baptismal; seules les comparaisons qu'il emploie peuvent nous indiquer l'idée qu'il en avait. Le caractère est essentiellement inamissible. Il adhère au baptisé d'une manière indélébile, comme le signe corporel dont sont marqués les soldats et les brebis, ou comme l'empreinte qui est gravée sur les monnaies[1]; car il est imprimé (characterem a Domino dictum omnibus credentibus imprimendum), et gravé (characterem fixit) sur le baptisé[2].

Les relations établies par le caractère entre le Christ et le baptisé, ne sont pas très développées par saint Augustin. Le caractère étant appelé *character dominicus, regius, imperatoris nostri,* on peut en conclure qu'il est considéré comme une marque d'appartenance au Christ, Souverain Pasteur du troupeau chrétien et Chef suprême de l'armée des fidèles. Cette affirmation est en parfaite harmonie avec l'ensemble de la doctrine augustinienne : le baptisé qui est en dehors de l'Église, c'est la brebis abandonnant le bercail ou le soldat désertant le camp.

Que le caractère baptismal soit une réalité physique ou simplement morale, c'est ce que saint Augustin ne se demande pas. Il l'identifie parfois à une consécration[3]; ce qui laisserait croire qu'il le place dans l'ordre moral. Mais les objets auxquels il le compare si souvent, la marque corporelle du soldat et l'empreinte des monnaies,

1. *Contr. epist. Parmen.*, II, 29; *Contra Cresc.*, I, 35.
2. *Sermo ad Caesareensis eccl. pleb.*, 2.
3. *Epist.* XCVIII, 5 : Baptismi sacramentum... etiam apud haereticos valet et sufficit ad consecrationem, quamvis ad vitae aeternae participationem non sufficiat; quae consecratio reum quidem facit haereticum extra Domini gregem habentem dominicum characterem, corrigendum tamen admonet sana doctrina, non iterum similiter consecrandum.

excluent cette interprétation de la pensée augustinienne.

Le caractère de l'ordination, par contre, semble être quelque chose de moral. Outre que saint Augustin le considère aussi comme une consécration [1], il l'appelle souvent « le droit de donner le baptême [2] ». C'est un droit inamissible, conféré par l'ordination, d'administrer validement les sacrements. C'est le fait d'être constitué pour toujours le représentant de l'Église, d'avoir mandat pour agir au nom du Christ, et d'être investi, pour la vie, d'un pouvoir qui vient de lui : si bien que, dans l'administration des sacrements, l'action du ministre soit, partout et dans toutes les circonstances, un acte même du Christ [3]. Le caractère sacerdotal est une sorte de procuration divine, par laquelle le Sauveur donne irrévocablement à un homme le pouvoir d'agir en son nom; il serait donc une réalité d'ordre moral. Mais saint Augustin le compare aussi à la marque militaire; le ministre hérétique garde son caractère, insinue-t-il à plusieurs reprises, tout comme le soldat déserteur conserve le « character imperatoris [4] ». Le caractère sacerdotal serait donc une réalité physique.

N'essayons donc pas de donner à la pensée de saint Augustin des précisions qu'il ne lui a pas données lui-même. Remarquons plutôt que, dans la pensée du saint docteur, la doctrine du caractère de l'ordination est, comme celle du caractère baptismal, une interprétation très exacte de la pratique ecclésiastique de la non-réitération du baptême et de l'ordre.

Les Donatistes voulaient réordonner les évêques consacrés par des ministres notoirement indignes, de

1. *Contr. epist. Parm.*, II, 28. Cf. *De bapt. cont. Donat.*, I, 2.
2. *Ibid.* Cf. *De bapt. contr. Donat.*, I, 2.
3. *In Joan.*, V, tract. 15, 18. Cf. *Contra litt. Petil.*, V, 65-67.
4. *Sermo ad Caesar. eccl. pleb.*, 2. *Epist.* CLXXXV, 23.

même qu'ils rebaptisaient ceux qui n'avaient pas été baptisés par eux. Saint Augustin leur fait remarquer qu'ils se mettent par là en désaccord avec l'usage traditionnel. Il a toujours été admis, dit-il, que les évêques ordonnés dans l'hérésie ou le schisme, et qui se convertissent à l'Église catholique, ne sont pas réordonnés. Ces évêques convertis ne sont pas toujours appelés à remplir dans l'Église les fonctions de leur ordre; mais lorsqu'on juge bon de recourir à leur ministère, ils ne sont pas ordonnés de nouveau. L'ordination demeure donc en eux dans son intégrité tout comme leur baptême; c'est pourquoi elle ne doit, pas plus que lui, être réitérée : réitère-t-on le « character » indélébile du soldat déserteur, lorsque celui-ci revient au camp? Le ministre hérétique peut, par là même, conférer les sacrements d'une manière valable, sinon d'une manière légitime [1].

La doctrine augustinienne du caractère sacramentel est donc constamment proposée comme une explication de la pratique traditionnelle de l'Église. Elle se rattache ainsi à tout le passé. Elle n'est pas, comme le voudrait M. Harnack, une théorie artificielle, imaginée pour le besoin d'une cause. Elle est bien plutôt un développement vivant des principes sacramentels posés par la pratique de l'Église primitive, développement tout à fait homogène à son point de départ.

La doctrine augustinienne contient pourtant encore quelques imprécisions. Au lieu de considérer toujours le caractère comme un effet du sacrement, saint Augustin appelle parfois caractère le rite sacramentel lui-même. De même que le mot *character* est employé au sens passif pour désigner l'empreinte, la marque du

1. *Contra epist. Parmen.*, II, 28, 29; *De bapt. contr. Donat.*, I, 2.

sceau, et au sens actif pour désigner l'instrument dont on se sert pour imprimer la marque, ainsi le saint docteur appelle caractère, tantôt le résultat du sacrement sur celui qui est baptisé ou ordonné, tantôt le sacrement lui-même. Les passages de ses écrits où saint Augustin a en vue la marque ineffaçable laissée par le baptême et l'ordination, nous sont connus. En voici d'autres où c'est le rite sacramentel qui est appelé caractère.

Le caractère dont sont marqués les soldats du Christ, c'est l'invocation de la Trinité accompagnant l'ablution baptismale : « De illo charactere militibus suis vel potius comitibus suis, ut hunc imprimerent eis quos congregabant castris ejus, praecepit dicens : *Ite, baptizate gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* [1]. » Cette invocation est le caractère de notre chef Jésus; c'est la marque extérieurement visible, reconnue par Paul sur les Corinthiens divisés, et que chacun de nous peut discerner en son frère : « Istum characterem a Domino dictum, omnibus credentibus imprimendum, quia noverat Paulus, expavescit ad eos qui volebant esse Pauli et dicit eis... Agnoscite, advertite characterem vestrum; *numquid in nomine Pauli baptizati estis* [2]*?* » Pour moi, déclare saint Augustin, lorsque je reçois mon frère revenant de l'hérésie ou du schisme, je considère sa foi au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit : tel est en effet le caractère de mon Chef[3].

Saint Augustin ne distingue donc pas toujours le caractère du rite sacramentel, comme on distingue l'effet de sa cause. Son imprécision vient de ce que le

1. *Sermo ad Caesareensis eccl. plebem*, 2. Cf. *Enarr. in Psalm.*, XXXIX, n. 1 : Baptismus ille tanquam character infixus est.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.* : Ego quando venio ad fratrem meum, et colligo errantem fratrem meum, attendo fidem in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Iste est character imperatoris mei.

caractère étant un signe, il faut, pour qu'il puisse être reconnu, qu'il soit en quelque manière sensible. Les théologiens de l'avenir, Alexandre de Halès et saint Thomas, expliqueront que le caractère étant un signe spirituel ne saurait être connaissable en lui-même; il l'est par sa cause, c'est-à-dire par le rite sacramentel qui le produit. Ces précisions théologiques sont tout à fait dans le prolongement de la pensée augustinienne qu'elles expliquent et complètent, mais qu'elles dépassent.

Enfin saint Augustin n'a fait faire aucun progrès à la doctrine du caractère de la confirmation. Il se contente, quand il parle de ce sacrement, de le désigner, comme saint Cyprien, par le terme de *signaculum* [1], sans jamais se servir du mot *character*. Les controverses donatistes n'avaient pour objet que le baptême et l'ordination; la confirmation est restée à l'arrière-plan, et le développement relatif à son caractère sacramentel a été plus tardif. Il sera opéré au moyen âge, et Alexandre de Halès affirmera que *secundum communem Doctorum viam* la confirmation imprime dans l'âme un caractère [2].

§ IV. — Le silence du haut moyen âge sur le caractère sacramentel. — L'entier développement du dogme au début du XIIIe siècle.

Bien qu'encore un peu imprécise, la doctrine augustinienne proscrivait pourtant très explicitement la rebaptisation et la réordination. On est surpris de constater le peu de place qu'elle tient dans la vie de l'Église du VIIe

1. *Contra litter. Petil.*, II, 239 : In hoc unguento sacramentum Chrismatis vultis interpretari : quod quidem in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est, sicut et ipse baptismus.
2. *Sum. Theolog.*, IV, qu. 9, membr. 5, art. 7, § 2.

au XIIe siècle : il est vrai que, tant qu'une doctrine n'a pas été sanctionnée par l'autorité ecclésiastique infaillible, elle est exposée à être oubliée ou méconnue. Dans le haut moyen âge, le baptême, conféré par des ministres hérétiques ou indignes, était considéré comme valide lorsqu'il avait été administré comme il faut ; il n'en était pas de même des autres sacrements, du sacrement de l'ordre en particulier.

« Dans la rivalité des Églises bretonne et anglo-saxonne au VIIe siècle ; dans les luttes des papes contre l'aristocratie romaine ou les empereurs, au VIIIe et au IXe siècles ; dans la lutte des papes contre Photius ; dans la lutte de l'Église contre les simoniaques et les intrus, jusqu'au XIIe siècle, la grande arme, tantôt des ennemis de l'Église, tantôt et le plus souvent des meilleurs fils de l'Église et de plusieurs papes, a été de déclarer nulles et de réitérer des ordinations dûment valides [1]. » Ces réordinations sont bien différentes de celles qu'au dire de Jean Morin, on trouverait dans les cinq premiers siècles : celles-ci s'expliquaient, parce qu'on refusait aux hérétiques le droit d'ordonner validement. Dans le haut moyen âge, ce sont parfois les ordinations faites par les catholiques qui sont réitérées. La réordination était, dans certaines provinces, une sorte de moyen de gouvernement, par lequel on faisait respecter et observer les lois disciplinaires de l'Église.

Les principes avec lesquels on appréciait la valeur des ordinations différaient de ceux de saint Augustin. Au lieu de déclarer les ordinations non réitérables parce qu'elles sont valides malgré l'indignité de celui qui les

1. M. SALTET, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1901, pp. 229-230. L'exposé complet de ces faits, qui ne saurait trouver place ici, se trouvera dans MORIN, *De sacris Eccl. ordinat.*, p. III, exerc. V, capp. 1-7, et dans les *Monumenta germ., Libelli de lite imperatorum et pontificum*. Hanovre 1890-1897, t. I-III.

confère, et que leur caractère est indélébile, on faisait appel à de tout autres considérations.

Au synode de Latran, réuni en 769 par le pape Étienne III pour délibérer sur l'usurpation du siège pontifical par son prédécesseur Constantin, il fut décidé que toutes les ordinations faites par l'usurpateur étaient invalides, et qu'on devrait réitérer tous les sacrements administrés par lui, à l'exception du baptême et de la confirmation. La propre ordination de Constantin fut jugée nulle parce que, contrairement aux canons ecclésiastiques, il avait été élu pape par le peuple, n'étant que laïque, et qu'il avait reçu tous les ordres, y compris l'épiscopat, sans observer les interstices[1]. « Secundum hodiernam ista definiendi consuetudinem, fait justement remarquer Morin, certissimum est validam esse Constantini ordinationem, et consequenter valide alios ordinasse, licet illicite fuerit ordinatus. »

Les motifs qui étaient allégués, vers la fin du IX[e] siècle, soit pour défendre soit pour attaquer la validité des ordinations faites par le pape Formose, sont aussi totalement étrangers à la doctrine du caractère. Les défenseurs de la validité rappelaient la pratique traditionnelle de la non-réitération du sacrement de l'ordre, sans parler du caractère; les partisans de l'invalidité alléguaient la violation des canons, dont Formose se serait rendu coupable, et qui l'aurait dépossédé des prérogatives épiscopales[2]. L'ignorance, et surtout la violence des passions, étaient véritablement, dans ces siècles de fer, des obstacles à une saine intelligence des choses. Un historien du XI[e] siècle, Sigebert, parlant du Dialogue *Infensor et Defensor*, qu'un contemporain du pape Formose, Auxilius,

1. HÉFÉLÉ, *Hist. des conciles*, t. IV, pp. 325-327; MORIN, *op. cit.*, p. III, exercit. V, cap. 5.

2. MORIN, *op. cit.*, *Ibid.*, cap. 3; HÉFÉLÉ, t. VI, p. 52; MANY, *De Sacra ordinatione*, p. 71.

avait composé sur la triste controverse relative aux ordinations, s'exprime en ces termes où se peint le désarroi des esprits autant que l'ironie de l'écrivain : « Auxilius scripsit Dialogum sub persona Infensoris et Defensoris divinis et canonicis exemplis munitum contra intestinam discordiam Romanae Ecclesiae, scilicet de ordinationibu, exordinationibus et superordinationibus Romanorum Pontificum, et ordinatorum ab eis exordinationibus et superordinationibus [1]. »

Un désarroi non moins grand se manifeste, au XI[e] et au XII[e] siècles, à propos des ordinations faites par les simoniaques. Selon les uns, l'évêque simoniaque ne peut pas conférer validement les ordres, car il est censuré par l'Église : il faut donc réitérer les ordinations qu'il a faites [2]. Selon les autres, les ordinations faites par les simoniaques sont valables et ne doivent pas être réitérées, car le véritable ministre de l'ordination, comme le déclare saint Pierre Damien, c'est Dieu. Le Christ « consacre véritablement » l'ordinand, tandis que le pontife accomplit le rite sur lui ; l'indignité du ministre n'importe donc pas [3]. La réordination des simoniaques et les controverses auxquelles elles donnèrent lieu ne cessèrent totalement qu'à la fin du XII[e] siècle.

Ces faits de réordinations, que l'histoire atteste en si grand nombre et pendant une si longue suite de siècles, paraissent être en opposition avec la doctrine du caractère sacramentel. Le caractère sacerdotal est incompatible avec la réitération du sacrement de l'ordre ; c'est par lui que saint Augustin expliquait l'usage traditionnel de ne pas réordonner les évêques ordonnés

1. SIGEBERT, *De script. eccles.*, 112 ; *P. L.*, CLX. 571.
2. Cf. S. PIERRE DAMIEN, Opusc. V, *Actus Mediolanensis*. *P. L.*, CXLV ; MORIN, cap. 2. ; MANY, *op. cit.*, *Ibid.*
3. Opusc. VI, *Gratissimus*, 2.

dans l'hérésie ou le schisme. La pratique de l'Église, dans le haut moyen âge, était-elle donc en désaccord avec le dogme?

La gravité du problème n'a pas échappé aux théologiens ni aux historiens catholiques. Jean Morin, après avoir exposé avec une remarquable loyauté les faits de réordination, déclare qu'on ne saurait les expliquer, sans concéder à l'Église le pouvoir de déterminer les conditions dans lesquelles les ordinations sont valides, de même qu'elle a celui d'établir des empêchements dirimants de mariage, ou d'ôter à un prêtre, en lui enlevant la juridiction, le pouvoir d'absoudre validement : « Ecclesia enim, meo judicio, definire potest quibus conditionibus ordinans episcopus auctoritate sua uti debeat ; quibusve cum donis et qualibus ordinandus sese ordinanti sistere ut valide et efficaciter ordinem ab eo recipiat : ita ut si ordinans aut ordinandus definitionem hanc neglexerint, contraque egerint, actio sit nulla et irrita, atque ut effectus producatur, iteranda. Idem de hoc sacramento analogice dicendum quod de Matrimonio et Paenitentia[1]. »

Cette concession faite, tout s'explique naturellement, puisque, les documents en font foi, les ordinations qui ont été réitérées dans le haut moyen âge, avaient été conférées contrairement aux canons ecclésiastiques. Les conditions établies par les lois de l'Église n'ayant pas été réalisées, ces ordinations ont été invalides et leur réitération s'imposait[2].

Mais la concession réclamée par le célèbre oratorien est difficile à faire. Car si l'Église peut établir des conditions de validité du contrat matrimonial, et régler, en

1. *Op. cit.*, cap. 9, n. 1.
2. *Ibid.*, n. 2 : Hoc dato quod mihi videtur maxime aequum... nulla difficultas superest in ordinationibus iteratis eorum quos ordinaverant pontifices Constantinus, Formosus, Photius, Ebbo et alii. Nam qui iterum ordinabant, aut ordinandos contendebant, judicabant eos secundum canones non fuisse ordinatos.

accordant ou en refusant la juridiction, l'administration valide de l'absolution sacramentelle, il n'en est pas de même de l'ordination. La validité de celle-ci dépend uniquement de l'exercice du pouvoir épiscopal; l'évêque accomplissant les cérémonies de l'ordination dans leur intégralité, avec l'intention de faire ce que fait l'Église, confère validement les ordres, malgré toutes les prohibitions contraires. N'a-t-on pas considéré comme valablement ordonnés les évêques constitutionnels qui avaient reçu leur consécration épiscopale de l'apostat Talleyrand, le 25 janvier 1791?

La solution du problème doit être cherchée, semble-t-il, dans l'imprécision de la théologie sacramentaire et dans l'oubli de la doctrine du caractère. Dans le haut moyen âge, on juge de la validité des ordinations, comme le remarque justement Morin, par l'observation des canons ecclésiastiques, parce qu'on hésitait encore à admettre qu'un indigne puisse conférer valablement les sacrements, et parce que la doctrine du caractère n'était pas encore totalement explicite. Le jour où le dogme de l'efficacité et celui du caractère furent entièrement développés, toutes les discussions relatives à la validité des ordinations simoniaques cessèrent. On vit clairement alors que si l'ordination conférée par un ministre indigne est valide et produit un caractère indélébile, elle ne saurait être réitérée. Ce résultat était pleinement acquis dans la première moitié du XIII[e] siècle [1].

*
* *

L'entier développement de la doctrine du caractère sacramentel était accompli, en effet, à cette époque.

1. Les auteurs du XII[e] siècle, entre autres P. Lombard et Gratien, n'ont pas su trancher la controverse des ordinations simoniaques, parce qu'ils ne parlent pas du caractère.

Le pape Innocent III († 1216) expose un enseignement précis sur le caractère baptismal; son deuxième successeur Grégoire IX († 1241) mentionne le caractère de l'ordination, et Alexandre de Halès († 1245) systématise la doctrine traditionnelle des trois caractères et prépare ainsi l'œuvre de saint Thomas[1].

Ce fut le développement du dogme de l'efficacité sacramentelle qui mit pleinement en lumière, au début du XIIIe siècle, la doctrine des trois caractères. Conformément à l'enseignement de P. Lombard, on distinguait trois parties dans le sacrement : le rite extérieur, *sacramentum* ou *signum tantum*, la grâce, *res tantum*, et une chose intermédiaire entre le rite extérieur et la grâce, *sacramentum et res*, que les partisans de la causalité dispositive appelaient l'*ornatus animae*. Cet ornement de l'âme, produit par le baptême, la confirmation et l'ordre, n'est autre chose que le caractère.

C'est bien ainsi qu'Alexandre de Halès propose la théologie du caractère : « Dicimus quod in baptismo tria sunt : unum signum tantum, scilicet lotio exterior; aliud signatum tantum, scilicet gratia; aliud quod est signum et signatum, scilicet character; signatum quidem respectu lotionis exterioris, signum vero respectu gratiae[2]. »

Le caractère, aussi bien que l'ornement de l'âme, est un signe de la grâce; il l'exige et la met infailliblement dans l'âme, lorsque celle-ci n'oppose pas d'obstacles : « Character est signum gratiae : signum dico demonstrativum, quia quantum est de se ponit gratiam in recipienti : quod autem aliquam non ponat, hoc non

1. La doctrine du caractère est aussi exposée dans la *Somme*, l. IV, cap. 2, *de Bapt.*, de Guillaume d'Auxerre († 1230) et dans le traité *De sacr. bapt.*, 3, de Guillaume de Paris († 1249).
2. *Summa theolog.*, IV, qu. 8, membr. 8, art. 1.

est ex parte characteris, sed ex parte suscipientis, qui... ponit obicem gratiae[1]. »

Tous les sacrements en ornant l'âme la marquent d'un signe particulier et distinct de la grâce : « Omnia sacramenta... ornant ipsam animam, et ornando aliquo modo signant[2]. » Ce qui différencie le caractère de l'ornement, c'est que celui-ci n'est pas indélébile. Nous avons fréquemment besoin des sacrements qui ornent simplement l'âme ; c'est pourquoi, afin qu'ils puissent être réitérés, ils marquent l'âme d'un signe passager. Il n'en est pas de même des sacrements qui impriment le caractère ; leur effet ne peut être produit qu'une fois. Aussi, pour qu'ils ne soient pas reçus de nouveau, ils marquent l'âme d'un signe ineffaçable : « Semel fit deletio originalis peccati, semel datur cingulum militiae spiritualis, sicut in corporali apparet, semel datur potestas ministrandi spiritualiter... et ideo in his [in baptismo, confirmatione et ordine] datur quaedam impressio perpetua, quam characterem nominamus, ut ulterius sacramento hujusmodi per iterationem non sit injuria[3]. »

Les preuves alléguées par Alexandre de Halès pour démontrer l'existence des trois caractères, sont l'enseignement commun des docteurs, l'autorité de Denis l'Aréopagite[4], et des raisons de convenances déduites soit des comparaisons dont se sont servis les Pères quand ils parlaient du caractère, soit des trois prérogatives du Christ, Seigneur, Roi et Prêtre, auxquelles correspondent les trois caractères, par lesquels l'homme devient le disciple, le soldat et le ministre de Jésus.

A l'époque où le franciscain anglais écrivait, la doc-

1. *Ibid.*
2. Qu. 5, membr. 4, art. 1.
3. *Ibid.*
4. *De Eccles. Hierarch.*, cap. 2. Cf. S. THOMAS, 3. p., qu. 63, art. 2.

trine du caractère sacramentel était universellement enseignée, comme le prouvent la théologie complète qu'il en expose, et l'usage qu'en avaient déjà fait Innocent III et Grégoire IX.

Le pape Innocent III propose son enseignement sur le caractère baptismal, comme Alexandre de Halès, à l'aide de la distinction entre le *sacramentum*, la *res* et le *character*.

L'archevêque d'Arles lui avait demandé si le caractère est imprimé en ceux qui reçoivent le baptême dans l'état de sommeil ou de folie, et en ceux qui sont baptisés malgré eux. Ceux qui ont été baptisés pendant leur sommeil ou leur folie, répond le pape, ne reçoivent le caractère baptismal que s'ils ont manifesté auparavant le désir d'être baptisés : « Si prius catechumeni exstitissent et habuissent propositum baptizandi... tunc ergo characterem sacramentalis imprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariae non invenit obsistentem. »

Quant à ceux auxquels le baptême est imposé de force, si on leur fait totalement violence, ils ne reçoivent ni la grâce ni le caractère du baptême; le sacrement est invalide à cause de leur intention contraire : « Ille vero qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem nec characterem suscipit sacramenti. » S'ils vont d'eux-mêmes au baptême, par crainte des menaces ou des châtiments, ils ont assez de liberté pour que le sacrement soit valable et le caractère produit : « Is qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur, et ne detrimentum incurrat, baptismi suscipit sacramentum, talis (sicut et is qui ficte ad baptismum accedit) characterem suscipit christianitatis impressum [1]. » Les

1. *Decretal.*, lib. III, tit. 42, cap. 3, *Majores. Corpus juris can.*, t. II, p. 621, éd. RICHTER. Cf. DENZ., *Enchirid.*, n. 342.

poursuites dont les infidèles du midi de la France étaient l'objet, au début du XIII[e] siècle, expliquent ces réceptions du baptême causées par la peur. De là les difficultés pratiques dont on demande au pape une solution, laquelle est entièrement conditionnée par la doctrine du caractère. Bonne preuve que cette doctrine, aussi bien à Arles qu'à Rome, était alors connue et acceptée de tous. Comment a-t-on pu en attribuer la paternité au pape Innocent III?

C'est aussi en s'appuyant sur la doctrine du caractère que Grégoire IX répond à la consultation de l'archevêque de Bari en Apulie : les ordinations, faites illégitimement en dehors des époques fixées par l'Église, sont valides et confèrent le caractère; les membres du clergé qui ont été ainsi ordonnés, seront soumis à la pénitence, et rempliront ensuite les fonctions de leurs ordres[1].

La place si grande que la théologie du caractère tient dans les esprits au début du XIII[e] siècle, nous avertit de ne pas exagérer la portée du silence que nous avons constaté dans le haut moyen âge. Ce silence indique que la doctrine du caractère fut momentanément oubliée, dans les luttes passionnées qui désolèrent l'Église du VII[e] au XII[e] siècle. Sitôt le calme rétabli, elle reparut à la conscience chrétienne, et, cette fois, pour n'y être plus éclipsée.

C'est ce que ne comprirent qu'imparfaitement les théologiens postérieurs au XIII[e] siècle. Ceux-ci ne trouvant pas dans les *Sentences* de P. Lombard qu'ils commentaient tous la doctrine du caractère, et trop peu

1. *Decretal.*, lib. I, tit. 11, cap. 16. *Ibid.*, t. II, p. 119 : Consultationi tuae taliter respondemus, quod eos qui extra tempora statuta sacros ordines receperunt, characterem non est dubium recepisse : quos pro transgressione hujusmodi primo eis paenitentia imposita competenti sustinere poteris in susceptis ordinibus ministrare.

familiarisés avec les études historiques pour savoir la découvrir dans les écrits de saint Augustin et des Pères grecs, l'admettaient, mais en faisant remarquer qu'elle était récente dans l'Église, et ils s'en référaient à la fameuse décrétale du pape Innocent III. Duns Scot ne trouve aucun autre argument pour l'établir que l'autorité de l'Église [1]. Durand de Saint-Pourçain ne la trouve fondée que sur le témoignage des théologiens de son époque [2]. Le cardinal Cajétan, au début du XVIe siècle, déclarait encore que l'enseignement de l'Église sur le caractère sacramentel n'était pas ancien : « Sacramenta imprimere characterem ex S. Scriptura non habetur, sed ab Ecclesiae auctoritate et non multum antiqua [3]. » Au concile de Trente, il y eut même quelques théologiens qui auraient voulu que le concile déclarât la doctrine du caractère solidement probable, sans en faire un article de foi [4].

Décidément, pour être bon théologien, il faut être quelque peu historien ! La méprise des auteurs dont les noms viennent d'être cités, nous inquiète peu aujourd'hui qu'une étude plus attentive des documents, basée sur la doctrine du développement du dogme, permet d'établir sans trop de difficultés la thèse qui nous occupe.

1. *In IV Sent.*, Dist. 6, qu. 9, n. 14 : Propter ergo solam auctoritatem Ecclesiae, quantum occurrit ad praesens, est ponendum characterem imprimi.

2. *In IV Sent.*, Dist. 4, qu. 1 : Omnes moderni profitentur imprimi characterem in aliquibus sacramentis, et nos loquentes ut plures dicamus cum eis characterem non nihil esse.

3. *In 3am part.*, qu. 63, art. 1.

4. A. THEINER, *Acta concilii Tridentini*, t. I, pp. 394, 397, 402, 403. Les Protestants ont exagéré la portée de ces hésitations des auteurs du XIVe et du XVe siècles. Cf. PALLAVICINI, *Hist. du conc. de Tr.*, l. IX, chap. V.

§ V. — La nature du caractère sacramentel. — Alexandre de Halès et saint Thomas. — Duns Scot et Durand de Saint-Pourçain.

Lorsque, au XIII[e] siècle, la doctrine des trois caractères fut totalement développée, les théologiens essayèrent de dire ce qu'est le caractère sacramentel en lui-même. A quelle catégorie d'être faut-il le rattacher, et quelles sont au juste les relations qu'il établit entre le Christ et le fidèle? Telles sont les deux questions auxquelles il fallait répondre, pour avoir quelque idée de la nature du caractère.

*
* *

Alexandre de Halès enseignait que le caractère est une réalité ontologique, adhérant intrinsèquement à l'âme, et non une simple relation logique. Il inaugurait ainsi l'enseignement dont seul Durand de Saint-Pourçain devait s'écarter. Cette réalité est un *habitus,* c'est-à-dire une qualité qui perfectionne intrinsèquement l'âme et la dispose à recevoir la grâce. Le caractère baptismal n'est ordonné à aucun acte spécial; il n'est pas conféré à l'homme précisément en vue des actes du culte divin. Il a pour fin de marquer pour toujours ceux qui font partie du troupeau du Christ, et de les disposer à recevoir la grâce : « Character est aliquis habitus relucens, in anima impressus perpetuo, quo discernatur fuisse sanctificatio baptismi. Nec est habitus ad agendum simpliciter, sed est ad disponendum ad gratiam quantum est in se dum homo est viator, et ad discernendum ovem dominicam a lupis[1]. »

1. *Sum. theol.,* IV, qu. 8, membr. 8, art. 1. Le siège du caractère est l'intelligence.

Cette conception du caractère, conditionnée par le système de la causalité dispositive, fut adoptée par saint Bonaventure [1], et plus tard, avec des modifications assez notables, par Suarez [2] et Bellarmin [3].

Quant aux relations établies par le caractère entre le Christ et le fidèle, Alexandre, sans beaucoup préciser, les fait consister dans l'assimilation de l'âme à Jésus-Christ. Le caractère est une marque d'appartenance au Christ, qui rend les fidèles semblables à lui : le caractère baptismal assimile au Christ Chef de son Église, celui de la confirmation au Christ, Roi de la milice sacrée, et celui de l'ordre au Christ, Souverain Prêtre [4].

*
* *

Mais le système le plus célèbre est celui de saint Thomas [5]. Le Docteur angélique concède à Alexandre que le caractère appartient à la catégorie de la qualité, mais il refuse d'admettre qu'il soit cette espèce de qualité qu'on appelle l'*habitus*. L'espèce de qualité qui convient au caractère, c'est la puissance; car, pour saint Thomas, la fin essentielle du caractère n'est pas de disposer l'âme à la grâce, mais de rendre l'homme capable d'accomplir les actes du culte divin. Les sacrements ont été institués, non seulement pour guérir l'homme du péché, mais aussi pour le consacrer au culte tel qu'il est établi dans la religion chrétienne. Cette consécration se fait par le caractère, qui est à la fois l'insigne des fonctions sacrées et le pouvoir de les accomplir.

Or le culte chrétien consiste principalement dans la

1. *In IV Sent.*, Dist. 6. art. 1, qu. 1 et 2.
2. *In 3am part.*, qu. 63, art. 4, disp. 11, sect. 3.
3. *De Sacram. in gen.*, lib. II, cap. 19.
4, *Sum. theol.*, IV, qu. 8, membr. 8, art. 1.
5. *Sum. theol.*, 3 p., qu. 63, art. 1-6.

célébration des sacrements. Cette célébration exige des ministres capables d'accomplir légitimement l'action sacramentelle, et des fidèles capables eux aussi d'y participer effectivement. Le caractère sacerdotal confère au prêtre le pouvoir actif d'administrer aux autres les sacrements, et le caractère baptismal rend le chrétien capable de les recevoir. Le caractère est donc une puissance, celle d'accomplir les actes du culte chrétien ou d'y participer.

Cette systématisation, quelque intéressante qu'elle soit, n'échappe pas à l'arbitraire, car l'administration du baptême n'exige pas dans le ministre le caractère sacerdotal, toute personne pouvant baptiser validement. De plus, le caractère de la confirmation n'y trouve pas sa raison d'être, puisqu'il ne confère aucun pouvoir soit actif soit passif sur les autres sacrements. Il ne donne, comme en convient saint Thomas, que la puissance de confesser *ex officio* la foi de Jésus-Christ [1].

Et comment concevoir, d'ailleurs, l'exercice de cette puissance physique que l'homme posséderait par son caractère? Lorsque le prêtre consacre l'eucharistie, par exemple, toute son action se réduit à prononcer les paroles consécratrices. On comprend qu'étant officiellement député, par son caractère, à la célébration du saint sacrifice, Dieu opère à sa parole la transsubstantiation; mais on ne saurait voir dans son acte l'exercice d'un pouvoir opérant physiquement la conversion eucharistique. Saint Thomas fait observer, il est vrai, que cette puissance est ministérielle, instrumentale; que le ministre fait l'office d'un instrument entre les mains de Dieu, et que l'exercice de cette puissance physique doit s'entendre de la même manière que la causalité instrumentale des sacrements. L'explication est loin de supprimer les difficultés.

1. Qu. 72, art. 5.

Aussi les auteurs ont-ils renoncé pour la plupart à voir dans le caractère sacramentel une puissance. Les uns l'ont considéré comme un *habitus*[1], d'autres[2], et c'est l'opinion qui semble prévaloir aujourd'hui, simplement comme une qualité surnaturelle, qui adhère à l'âme et l'établit dans des relations spéciales avec le Christ, avec les fonctions du culte chrétien et avec la grâce. Le caractère est la ressemblance du Christ imprimée dans l'âme, par laquelle l'homme est officiellement député aux fonctions du culte, et acquiert un droit particulier à recevoir la grâce.

Si le système de saint Thomas paraît faible dans la détermination de la catégorie d'être qui convient au caractère, il est, par contre, plus solide dans l'exposé des rapports qu'il établit entre le Christ et le fidèle.

Le caractère sacramentel ayant pour but de rendre l'homme capable soit d'administrer soit de recevoir les sacrements, est une participation effective au sacerdoce de Jésus-Christ. Car le pouvoir sacramentel est un pouvoir sacerdotal, qui dérive nécessairement du sacerdoce du Christ, le Souverain Prêtre de toute la création. Les fidèles, par le caractère, sont donc revêtus d'un sacerdoce semblable à celui de Jésus. Et comme ce sacerdoce dérivé est nécessairement à l'image du sacerdoce principal, il s'ensuit que, par le caractère, le chrétien acquiert une ressemblance avec le Christ Souverain Prêtre.

Le caractère affecte intrinsèquement l'âme. Celle-ci est en quelque sorte façonnée, « configurée » par lui à la

1. Suarez et Bellarmin entre autres.

2. FRANZELIN, *De Sacr. in gen.*, th. XIII; CHR. PESCH, *Praelectiones dogm.*, tom. VI, n. 189 sq. : Character sacramentalis est supernaturalis qualitas animae, qua homo speciali modo Christo sacerdoti conformatur et ad divinum cultum deputatur simulque specialem relationem ad gratiam accipit. Le P. BILLOT, *De Eccl. sacr.*, I, pp. 138 sq., adopte la doctrine de saint Thomas : Character... est quaedam potentia ministerialis.

ressemblance de Jésus Souverain Prêtre, comme la monnaie est frappée de l'empreinte légale. Le caractère est ainsi une physionomie de l'âme; il est le reflet dans l'âme de la physionomie sacerdotale du Christ. Tous les chrétiens participent ainsi au sacerdoce de Jésus, mais les simples fidèles y participent pour devenir capables de recevoir les sacrements, les prêtres seuls y participent activement. Il va sans dire que, « par une conséquence nécessaire, la divine bonté accorde à ceux qui sont revêtus du caractère les grâces dont ils ont besoin pour s'acquitter dignement de leurs fonctions [1]. »

Cette conception du caractère est fort belle. La piété tressaille à la pensée que nos âmes portent la ressemblance physique du Christ Souverain Prêtre. La grâce nous fait participer à la nature divine, elle nous donne une ressemblance de nature avec le Verbe incarné; le caractère nous consacre au service de Dieu, et nous rend semblables à Jésus Souverain Prêtre en nous faisant participer à son sacerdoce. Tous les théologiens postérieurs au Docteur angélique ont accepté avec empressement cette doctrine, qui n'a rien que de très conforme à l'enseignement traditionnel, d'après lequel le caractère nous rend semblables à Dieu et nous consacre à son service.

*
* *

Pendant tout le XIIIe siècle, les auteurs avaient vu dans le caractère une réalité ontologique adhérente à l'âme. Au XIVe siècle, un enseignement différent apparaît et qui sera, dans l'avenir, une perpétuelle tentation pour beaucoup d'esprits : l'enseignement du dominicain Durand

1. Art. 4, ad 1um. Saint Thomas comme Alexandre de Halès fait de l'intelligence le siège du caractère.

de Saint-Pourçain, le *Doctor resolutissimus* (✝ 1333).

La théorie de Durand fut préparée, au XIIIe siècle, par une école rivale de celle de saint Thomas, qui faisait consister le caractère dans une relation réelle. D'après Duns Scot, rien ne s'oppose à ce que le caractère soit simplement une relation extrinsèquement créée par Dieu, à cause du sacrement, entre l'âme et la famille du Christ, sa milice sacrée ou le collège de ses ministres : « Potest dici characterem esse tantummodo quemdam respectum extrinsecus advenientem ipsi animae, causatum a Deo immediate in susceptione sacramenti initerabilis ; quia sic ponendo saltem omnes conditiones salvantur, quae communiter attribuuntur characteri [1]. » C'est la doctrine que soutiendra Durand.

Mais Scot ne se contente pas de cette doctrine, qui fait du caractère une relation purement logique. Le caractère est une relation réelle [2], qui doit avoir pour fondement une réalité ontologique, de même que la paternité est une relation réelle, qui a pour fondement la génération. Quelle est cette réalité? La réponse de Scot est incohérente; ce serait « l'âme toute nue », c'est-à-dire sans qualité surnaturelle surajoutée [3], sentiment qu'avait combattu saint Thomas [4]; ou bien l'âme modifiée par le sacrement [5]. Mais alors cette modification serait le caractère lui-même plutôt que son fondement.

L'opinion de Duns Scot n'a d'ailleurs d'autre intérêt pour nous que celui de signaler la tendance à laquelle se rattache la conception toute nominaliste de Durand [6]. Ce-

1. *In IV Sent.*, Dist. 6, qu. 10, n. 9, cf. n. 12.
2. Quelques auteurs, entre autres Vasquez *In* 3^am *p.*, qu. 63. disp. 134, cap. 2, prétendent à tort que la vraie pensée de Scot est identique à celle de Durand.
3. *Ibid.*, n. 11.
4. Qu. 63, art. 6, ad 3um.
5. SCOT, *Ibid.*, n. 13.
6. *In IV Sent.*, Dist. 4, qu. 1.

lui-ci refuse de voir dans le caractère une réalité ontologique adhérant à l'âme. Il en fait une simple relation de raison (relatio rationis), tout extrinsèque à l'âme, irrévocablement établie, en vertu de l'institution divine, par le sacrement entre l'homme et les fonctions du culte auxquelles il est député. Le caractère a, dans l'ordre civil, son équivalent exact dans la nomination à vie d'un personnage à une charge publique. Cette nomination ne modifie aucunement l'âme de celui qui en bénéficie, elle crée simplement une relation morale inamissible entre lui et l'emploi dont il est pourvu. Ainsi le caractère baptismal, sans modifier le moins du monde l'âme du baptisé, établit entre celui-ci et l'Église de Jésus-Christ un lien moral indissoluble, par lequel il devient membre de la famille chrétienne et capable de recevoir les sacrements. Un lien semblable est créé par la confirmation entre le confirmé et la milice du Christ, dans laquelle il est irrévocablement enrôlé. Par l'ordination, l'homme devient pour toujours le ministre des fonctions sacerdotales, et le représentant du Christ dans l'administration des sacrements.

Cette conception si simple, qui sait écarter toutes les difficultés d'ordre rationnel, aurait certainement eu un grand succès, si le dogme catholique était une doctrine purement humaine. Mais malgré l'attrait qu'elle a exercé sur les esprits, elle a toujours été tenue en suspicion par les théologiens comme antitraditionnelle, et l'Église lui a été peu favorable. Le *Décret aux Arméniens*[1] donne toutes ses préférences à la doctrine opposée, et déclare que le baptême, la confirmation et l'ordre « im-

1. DENZIG., *Enchirid.*, n. 590 : Inter haec sacramenta tria sunt : baptismus, confirmatio et ordo, quae characterem, id est, spirituale quoddam signum a caeteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur.

priment dans l'âme » un caractère, c'est-à-dire un signe spirituel et indélébile, qui ne permet pas la réitération de ces sacrements. Si le caractère est un signe spirituel imprimé dans l'âme, il est donc une réalité intrinsèque à l'âme, et non simplement un être fictif, purement idéal.

Mais c'est surtout après le concile de Trente que le système de Durand est tombé dans le discrédit. Le décret définissant la doctrine du caractère est formulé dans les mêmes termes que le *Décret aux Arméniens* : le caractère est « imprimé dans l'âme ». Aussi les auteurs postérieurs au XVIe siècle apprécient-ils sévèrement la doctrine de Durand, et plusieurs l'ont déclarée hérétique[1]. En réalité, le concile de Trente ne s'est pas occupé de la doctrine de Durand, car son dessein n'était pas de définir la nature du caractère, mais son existence que rejetaient les protestants. C'est ce que remarque expressément Pallavicini[2], et c'est ce que prouvent également les Actes du concile[3]. L'Église ne s'est donc jamais prononcée sur la valeur de la conception du caractère proposée par Durand, et une certaine réserve s'impose au théologien qui l'apprécie, comme l'a fort bien compris Vasquez[4]. On comprend ainsi que les théologiens cartésiens du XVIIe et du XVIIIe siècles[5] lui aient témoigné leurs sympathies ; ils trouvaient dans cette manière d'envisager le caractère sacramentel une doctrine non réprouvée par l'Église, et plus conciliable que celle de saint Thomas avec la psychologie de Descartes.

Ne condamnons pas ce que l'Église n'a pas con-

1. Entre autres SUAREZ, *In 3am part.*, qu. 63, art. 4, disp. 11, sect. 2.
2. *Hist. du concile de Trente*, liv. IX, chap. V, n. 2.
3. A. THEINER, *op. cit.*, I, p. 398.
4. *In 3an part.*, disput. 134, cap. 2, n. 27 : Hæ rationes, me quidem judice, non probant opinionem Durandi... damnatam esse, ut recentiores theologi contendunt.
5. Cf. FRANZELIN, *De Sacr. in gen.*, th. XIII.

damné ; c'est ce que nous conseillent l'amour de la vérité et le souci de l'exactitude. Mais la prudence nous recommande aussi de nous tenir, dans des questions aussi délicates que les questions dogmatiques où l'autorité a le rôle absolument prépondérant, du côté de la majorité, du côté où des voix autorisées nous signalent le courant traditionnel. Si nous suivons le conseil de la prudence, il nous sera difficile de ne pas préférer saint Thomas à Durand de Saint-Pourçain.

CHAPITRE V

LE NOMBRE DES SACREMENTS.

Nous avons étudié la constitution interne du sacrement, sa composition de matière et de forme, son efficacité objective et ses effets. Il faut aborder maintenan les autres aspects des sacrements : leur nombre, leu institution divine et l'intention requise, dans le ministr et dans le sujet, pour qu'ils soient conférés et reçus validement.

§ I. — La doctrine de l'Église.

Le nombre des sacrements a été défini, contre le protestants, par le concile de Trente : « Si quis dixeri sacramenta novae legis... esse plura vel pauciora quam septem, videlicet Baptismum, Confirmationem, Eu charistiam, Paenitentiam, Extremam Unctionem, Ordi nem et Matrimonium, aut etiam aliquod horum septen non esse vere et proprie sacramentum; anathema sit[1].

Il y a sept sacrements de la loi nouvelle, ni plu ni moins : c'est le dogme du nombre septénaire des sa crements, que rejetaient d'un commun accord les pro

1. *Sess. VII*, *De sacram. in gen.*, can. 1.

testants du XVIe siècle. Ceux-ci reconnaissaient, les uns trois sacrements, les autres deux ou quatre[1].

Quant aux rites auxquels ils refusaient la qualité de sacrement, les Réformateurs consentaient à ce qu'on les appelât des sacrements improprement dits, des sacramentaux, au même titre que l'aumône et la prière, qui sont désignés parfois, mais improprement, par le nom de sacrement[2]. Le concile, afin de déjouer tous les artifices de l'erreur, a défini que tous les rites dont il donne la liste sont des sacrements proprement dits, aussi bien que le baptême et l'eucharistie ; tous ont été institués par le Christ et produisent la grâce *ex opere operato*. Il ne faut donc pas les confondre avec des choses qui, comme l'aumône et la prière, ne sont pas des sacrements au sens véritable[3].

Il était nécessaire, pour qu'il fût possible de compter les sacrements, que la définition fût formulée. Car cette définition étant l'unité du nombre septénaire des sacrements, tant qu'elle n'existait pas, ce nombre ne pouvait être donné. Il était requis, en second lieu, que tous les rites sacramentels fussent considérés comme des symboles efficaces de la grâce; pour mettre, en effet, un rite au nombre des symboles efficaces, il faut qu'il soit regardé comme tel. Or, si l'Église a vécu, dès l'origine, de ses sacrements, et a toujours eu foi à leur merveilleuse efficacité, comme nous l'avons constaté au chapitre IIIe, elle ne les a cependant pas tous considérés, dès l'origine, sous la forme systématique du symbole efficace de la grâce. Une synthèse à la fois philosophique et théologique était nécessaire pour cela.

1. Voir plus loin, pp. 260 ss.
2. CALVIN, *Instit. chrét.*, IV, 19.
3. Cf. PALLAVICINI, *Hist. du concile de Trente*, liv. IX, chap. IV, n° 5. — A. THEINER, *Acta concilii Trid.*, t. I, p. 383.

Ce double travail — celui de la formation de la définition et celui de l'application à nos sept sacrements du concept de symbole efficace de la grâce — s'est opéré lentement [1]. Il faut donc nous attendre à ce que la connaissance du nombre des sacrements n'apparaisse qu'assez tard. De fait, l'histoire nous apprend que la liste définitive n'en a été donnée qu'au XIIe siècle [2]. Dans la période patristique, les auteurs, n'ayant pas de définition du sacrement, n'ont pas même eu l'idée de les compter. Dans le haut moyen âge, on a dressé parfois des listes fautives, par suite de l'imprécision où se trouvait encore la définition technique du sacrement.

De prime abord ces faits surprennent, mais ils trouvent leur explication dans les considérations qui précèdent. Au reste — et ceci est d'une importance capitale — de ce que l'Église n'a pas eu dès l'origine connaissance explicite du nombre des sacrements, il ne s'ensuit pas qu'elle les ait ignorés. L'Église, nous l'avons déjà constaté à plusieurs reprises, a usé de ses sacrements bien avant d'en faire la théologie; elle a vécu son dogme sacramentaire avant de le formuler. La pratique sacramentelle a précédé de beaucoup le travail systématique,

1. Cum jam per se sit quaestio difficilis et usque ad nostra tempora disputationibus obnoxia, quae sit definitio maxime apta sacramentorum, ita multo difficilius erat ex ingenti multitudine earum rerum, quae aetate Patrum sacramenta vocabantur, eligere clare et distincte proprietates communes sacramentorum presse dictorum. Sufficiebat igitur Patribus suo loco explicare hoc vel illud signum esse sacrum et ex institutione Christi gratiae collectivum. Cum progressu vero temporum et vox sacramenti restricta et, necessitate postulante, tractatus de sacramentis in genere institutus est. Eo ipso, quod communis notio omnium sacramentorum in genere definiebatur, conumeratio sacramentorum sua quasi sponte sequebatur. CHR. PESCH, *Prael. dogm.*, t. VI, n° 90.

2. TANQUEREY, *Synopsis Theol. dogm.* (1903), t. II, p. 161 : Ante saec. XII, nullus invenitur qui directe et explicite docuerit septem et septem, tantum esse sacramenta. — CHR. PESCH, *Ibid.*, n° 87 : Quod S.S. Patres nunquam diserte de septenario numero sacramentorum loquuntur, neque mirum est neque quicquam contra veritatem propositionis praecedentis [quod sunt septem sacr.] probat.

et celui-ci n'a été qu'une expression parfaitement exacte de celle-là : *lex orandi lex credendi.*

§ II. — Le nombre des sacrements dans la période patristique.

Les écrits inspirés mentionnent tous les sacrements d'une manière plus ou moins claire et explicite, mais ils n'en donnent pas la liste. Le Sauveur a octroyé, en effet, à son Église toutes les réalités sacramentelles, mais il a laissé au développement traditionnel et à la réflexion théologique le soin de manifester dans le détail les divers aspects de ces divines réalités. L'Église s'est empressée de se servir de ces moyens de salut, mis par le Christ à sa disposition pour convertir et sanctifier les hommes. Ce n'est que plus tard — nous ne saurions trop le remarquer — qu'elle a eu le temps et la pensée d'en dresser l'inventaire, lorsqu'une étude synthétique des sacrements eut été faite [1], qui permit de les considérer tous dans une vue d'ensemble, de déterminer leurs caractères communs et de les compter.

Cette étude synthétique, indispensable au développement du dogme du nombre septénaire, n'a pas été faite dans la période patristique. Les Pères ont parlé de tous les sacrements, mais toujours dans un but essentiellement pratique, pour faire face aux besoins du moment, comme l'instruction des fidèles et des catéchumènes ou la réfutation des hérésies.

Les Pères apostoliques font fréquemment allusion au

1. FRANZELIN, *De Sacram. in gen.*, thes. XVIII : Facile patet, demonstrationem illam directam septenarii numeri sacramentorum non posse esse nisi synthesin ex tractatibus omnibus specialibus de sacramentis. Neque enim sive in Scripturis sive a Sanctis Patribus usque ad saeculum fere XII ea synthesis jam facta, et sacramenta omnia novae Legis sub uno numero comprehensa et plena tractatione velut sub una conspectu posita reperiuntur.

baptême et à l'eucharistie[1]. Saint Justin, au milieu du IIe siècle, expose aux empereurs romains, Antonin le Pieux et Marc Aurèle, les cérémonies baptismales et eucharistiques, afin de dissiper les bruits calomnieux que les païens répandaient au sujet de l'initiation chrétienne. Au début du IIIe siècle, Tertullien traite, à diverses reprises, non seulement du baptême et de l'eucharistie, mais encore de la confirmation et de la pénitence. Le rite pénitentiel fut particulièrement mis en relief, dans l'Église entière, par la crise novatienne. Dans la controverse baptismale, les auteurs discutent, tant en Orient qu'en Occident, les conditions de validité du baptême, de la confirmation et même de l'eucharistie et de l'ordination. On connaît donc bien les rites sacramentels, on en vit, mais on ne songe nullement à en faire des études d'ensemble pour en discerner les traits communs et en dresser la liste.

Cependant, au IVe siècle, les nécessités de l'enseignement catéchétique portèrent les Pères à grouper les trois sacrements de l'initiation chrétienne, et à poser ainsi les premières bases d'une liste. C'était l'usage, à cette époque, de n'exposer aux catéchumènes les diverses parties de la doctrine chrétienne que peu à peu, à mesure que le temps de la préparation baptismale s'écoulait. Et même, l'enseignement relatif au baptême, à la confirmation et à l'eucharistie n'était, pour l'ordinaire, complètement donné qu'aux nouveaux baptisés, dans la semaine qui suivait leur initiation. Les cinq catéchèses mystagogiques de saint Cyrille de Jérusalem, le *De mysteriis* de saint Ambroise et le *De sacramentis* sont des modèles de ces petits traités, où toute la doctrine du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie est synthétisée pour l'instruction des néophytes. Aussi

1. On trouvera au chap. IIIe les références des textes patristiques auxquels il est fait allusion dans ce chapitre.

peut-on dire en un sens qu'il existe dans la période patristique une liste qui comprend trois sacrements, liste que retiendront de préférence, comme nous le verrons plus loin, les auteurs du haut moyen âge.

Quant aux autres sacrements, les Pères du IVe et du Ve siècles en parlent, mais sans qu'aucune nécessité les ait amenés à les grouper. Saint Augustin lui-même, qui a pourtant une théorie déjà développée du *sacramentum*, ne donne nulle part dans ses ouvrages, une énumération complète des sacrements [1].

Cette absence de liste des sacrements, dans la période patristique, ne porte aucun préjudice — nous ne le dirons jamais assez — aux réalités sacramentelles dont Jésus a gratifié son Église. Car, à l'époque des Pères, alors que l'on mêlait les sacrements avec d'autres rites qui n'en sont pas, nos sept sacrements étaient administrés, étudiés et défendus contre les hérétiques.

Saint Augustin eut à s'expliquer, dans la controverse donatiste, sur le baptême et l'ordination, et à montrer aux Pélagiens comment on peut concilier la sainteté du mariage avec la propagation du péché originel. Tous les sacrements sont mentionnés dans ses écrits, sauf l'extrême-onction. Mais celle-ci est décrite dans un document contemporain, la lettre du pape Innocent Ier à Décentius, évêque d'Eugubium. Au Ve siècle, l'Eglise entière

1. Voici quelques spécimens des énumérations augustiniennes. *Ep.* LIV, 1 : Sacramentis numero paucissimis observatione facillimis, significatione praestantissimis, societatem novi populi colligavit [Christus], sicuti est baptismus Trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius, et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur. — *Sermo* CCXXVIII, 3 : Tractavimus ad eos [Infantes] de sacramento symboli, quod credere debeant... De sacramento orationis dominicae, quomodo petant, et de sacramento fontis et baptismi... De sacramento autem altaris sacri, quod hodie viderunt, nihil adhuc audierunt. — *De bapt. contr. Donat.*, V, 28 : Si ergo ad hoc valet quod dictum est in evangelio (*Joan.*, IX, 31)... ut per peccatorem sacramenta non celebrantur, quomodo exaudit homicidam deprecantem vel super aquam baptismi, vel super oleum, vel super eucharistiam, vel super capita eorum quibus manus imponitur ?

possède donc ses sacrements et en vit [1], sans que les circonstances lui aient permis d'en dresser la liste. Lorsque le moment de le faire sera venu, une plus grande précision sera donnée à la doctrine sacramentaire, mais les réalités sacramentelles ne subiront aucune atteinte, elles resteront ce qu'elles ont toujours été.

Au reste, à la fin de la période patristique, les sept sacrements sont considérés comme des *sacramenta*, au sens encore peu précis que l'on donnait alors à ce mot. Le baptême, l'eucharistie et le mariage ont été appelés des *sacramenta* dès le temps de Tertullien [2]. Saint Cyprien a appliqué le nom de sacrement à la confirmation [3], saint Augustin [4] à l'ordre, le pape Innocent Ier [5] à l'extrême-onction et saint Grégoire le Grand [6] à la pénitence. Si les Pères n'ont pas dressé la liste des sacrements, ils ont du moins préparé les données, à l'aide desquelles les auteurs des siècles suivants arriveront à l'énumération définitive.

§ III. — Les essais de listes du haut moyen âge.

La liste des sacrements, étant donc essentiellement subordonnée au développement de la définition du sacrement et à celui de la doctrine sacramentaire, qui nous fait considérer les sept rites chrétiens sous la forme systématique du symbole efficace de la grâce, devait

1. Non seulement, au ve siècle, on trouve la mention de tous les sacrements dans les écrits des auteurs catholiques, mais les Nestoriens et les Monophysites, qui se séparèrent à cette époque de l'Église, ont emporté dans leur schisme les sacrements et les ont encore aujourd'hui.
2. TERTULLIEN, *Adv. Marcion.*, IV, 34; V, 18.
3. *Epist.* LXXII, 1.
4. *De bapt. contr. Donat.*, I, 2.
5. *Epist.* ad Decentium, 8.
6. Cf. HARNACK, *Dogmengesch.*, III, 486, n. 6.

subir inévitablement quelques fluctuations. De fait, nous les constatons dans le haut moyen âge.

Saint Isidore de Séville, au VIIe siècle, se rendit bien compte que la liste des sacrements est conditionnée par leur définition. Il entrevit ainsi la méthode d'après laquelle l'énumération des sacrements doit être faite; mais l'état de la théologie sacramentaire ne pouvait lui permettre d'arriver au résultat définitif : « Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis. Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a *secretis* virtutibus, vel a *sacris* sacramenta dicuntur [1]. »

Cette liste isidorienne ne comprend que trois sacrements : le baptême, la confirmation et l'eucharistie. Elle a été directement inspirée par les catéchèses, dans lesquelles les Pères exposent aux néophytes l'enseignement de l'Église sur les trois sacrements de l'initiation. Saint Isidore la justifie par sa définition du sacrement, formulée en fonction de l'idée de secret. On a fait remarquer [2] que cette définition n'était pas heureuse, et qu'elle porta les auteurs, dans la suite jusqu'au XIIe siècle, à donner le nom de sacrement aux mystères de notre foi, à celui de l'incarnation par exemple, ce qui retarda encore la formation de la liste des sacrements. Au reste, eût-il eu une définition parfaite, saint Isidore venait trop tôt. La pénitence [3], en particulier, n'était pas encore assez généralement considérée sous l'aspect d'un *sacramentum*.

1. *Etymol.*, lib. VI, cap. 19, n. 39-40. Il va sans dire que saint Isidore, et tous les auteurs antérieurs au XIIe siècle, n'ignoraient pas l'existence des autres sacrements. Mais ils ne songeaient pas à les mettre dans leurs listes.

2. Voir plus haut, p. 33.

3. Ce fut saint Grégoire le Grand † 604 qui lui appliqua le premier le nom de *sacramentum*. Mais cette appellation ne devint générale qu'au temps de saint Pierre Damien.

Les auteurs des VIIIe et IXe siècles ne firent aucun nouvel essai de liste des sacrements; ils se bornèrent à reproduire celle de saint Isidore[1]. Quelques-uns, comme le Vénérable Bède, ne comptaient que deux sacrements, le baptême et l'eucharistie, la confirmation étant comprise avec le baptême.

Mais la renaissance intellectuelle de Charlemagne porta ces auteurs à entreprendre des travaux synthétiques sur les sacrements, qui allaient donner la pensée d'en dresser des listes complètes. Il était nécessaire d'avoir, pour l'instruction et l'éducation des clercs, un exposé de toutes les règles liturgiques que l'on devait suivre dans l'administration des rites chrétiens, et de la doctrine sacramentaire dont la connaissance était indispensable[2].

De ce besoin naquirent plusieurs traités, où les sacrements se trouvent placés pêle-mêle avec les règles relatives à la récitation de l'office divin, avec le jeûne, le calendrier ecclésiastique et toutes les autres choses dont la connaissance était jugée utile aux clercs. En Orient, au Ve siècle, le pseudo-Denis avait fait quelque chose d'analogue dans sa *Hiérarchie ecclésiastique*, où il explique les cérémonies du baptême, de l'eucharistie, de la confirmation, des ordinations, de la profession monacale et des funérailles à ceux qui sont chargés d'enseigner et d'administrer aux autres les saints mystères[3]. Cette liste dionysienne de six *mystères*, établie sur une définition trop large du mot μυστήριον, a été adoptée par plusieurs auteurs grecs postérieurs au Ve siècle. Théodore Studite († 826) s'en tient à cette énumération, bien que pour-

1. RABAN MAUR, *De cleric. institut.*, I, 24; RATRAMNE, *De corpore et sanguine Domini*, 46; PASCHASE RADBERT, *De corpore et sanguine Domini*, 3.
2. Cf. RABAN MAUR, *op. cit.*, præfatio., *P. L.*, CIII, 265.
3. Cf. *Eccl. Hierarch*, I, 1-3.

tant tous nos sacrements lui fussent connus [1]. Bien plus, au XIIIe siècle, nous truoverons encore des écrivains orientaux qui placeront la profession monacale et les funérailles dans le septénaire sacramentel.

Ces travaux synthétiques amenèrent les auteurs latins, au XIe siècle, à dresser des listes de tous les rites chrétiens, afin de rendre l'enseignement plus facile en aidant la mémoire des écoliers. Ces listes furent, bien entendu, fondées sur la définition du sacrement alors reçue dans les écoles, et qui n'était autre que la formule de saint Augustin : « Sacramentum est sacrum signum [2] ». Moins un terme est compréhensif, plus grand est le nombre d'objets auxquels il s'applique. Si l'on accepte une définition du sacrement qui ne contient que l'élément générique, signe sacré, inévitablement on considérera comme des sacrements des rites qui n'en sont pas en réalité. C'est bien ce qui arriva aux auteurs de cette époque.

Saint Pierre Damien († 1072), dans un sermon [3] sur la dédicace d'une église, compte douze sacrements : « In hac [ecclesia] congeritur multiplex varietas sacramentorum, et contegitur antiquitas misericordiarum Domini Dei nostri. Et ut breviter intelligentiolae nostrae propalemus indaginem, duodecim sacramenta sunt in ecclesia, quae unius fidei pietas contegit, circa quorum instantiam reflectitur christianae religionis auctoritas. Primum est baptismatis sacramentum... Secundum est sacramentum confirmationis... Tertium est unctio infirmorum... Quartum est consecratio pontificis... Quintum est inunctio regis... Sextum est sacramentum dedicationis ecclesiae... Septimum est sacramentum

1. PARGOIRE, *L'église byzantine*, Paris 1905, p. 336.
2. Cf. LANFRANC, *De corpore et sanguine Domini*, 12, *P. L.*, CL, 422. Bérenger s'appuyait sur cette définition pour établir son enseignement hétérodoxe sur l'eucharistie.
3. *Sermo* LXIX; *P. L.*, CXLIV, 897 sq.

confessionis... Octavum est canonicorum... Nonum est monachorum... Decimum est eremitarum... Undecimum est sanctimonialium... Duodecimum est nuptiarum sacramentum. » Cette liste, d'ailleurs, n'était pas considérée par son auteur comme définitive, car elle ne comprend ni l'eucharistie ni l'ordination, qui sont pourtant, avec le baptême, les « sacrements principaux » de l'Église, comme le déclare le cardinal d'Ostie dans un autre endroit de ses ouvrages [1].

On avait donc — ces listes hésitantes en font foi — le sentiment de la confusion dans laquelle on s'agitait, et dont on ne devait sortir que vers la fin du XIIe siècle. Hildebert de Tours († 1134) comptera encore neuf sacrements, et saint Bernard, sans donner de liste, laisse entendre que le nombre de sacrements est grand [2].

Cependant beaucoup d'auteurs du XIe siècle comprenant ce qu'avaient de risqué ces énumérations des sacrements, préféraient s'en tenir aux données des Pères. Fulbert de Chartres († 1029) [3] se contente de citer un texte de saint Augustin (*Epist.* LIV, 1) où deux sacrements sont énumérés : le baptême et l'eucharistie. Bruno de Wurtzbourg, ainsi que Bérenger, ne mettent de même au nombre des sacrements que le baptême et l'eucharistie [4]. D'autres reproduisaient simplement la liste isidorienne.

Tous ces faits nous attestent que grandes étaient les indécisions des écrivains ecclésiastiques de cette

1. *Opusc.*, VI, Liber qui dicitur *Gratissimus*, 9 : Tria profecto praecipua sacramenta in sancta frequentantur ecclesia : baptismus videlicet, corporis quoque et sanguinis Domini salutare mysterium, et ordinatio clericorum.

2. *Sermo in Coena Domini*, 1. Saint Bernard met le lavement des pieds du Jeudi-Saint au nombre des sacrements. Saint Ambroise, *De mysteriis*, 31-33, avait fait de même de la cérémonie du lavement des pieds, qui, à Milan, suivait le baptême. Mais l'immense majorité des auteurs ecclésiastiques ont exclu cette cérémonie du nombre des *sacramenta*.

3. *Sermo* VIII; *P. L.*, CXII, 334.

4. SCHANZ, *Die Lehre von den heilig. Sacram.*, p. 197.

époque. Mais l'attention des esprits était, par là même, vivement portée vers l'étude de la doctrine sacramentaire. Un nouvel effort allait être tenté, et, avec l'aide de Dieu, le dogme du nombre septénaire, après avoir traversé une phase d'obscurité, paraîtrait enfin aux regards des docteurs dans toute sa clarté. L'Église, bien qu'elle soit assistée par l'Esprit-Saint, n'est cependant pas dispensée de travailler, pour arriver à une intelligence claire de la vérité révélée: son histoire entière en est une preuve.

§ IV. — Le nombre des sacrements au XIIe siècle. — Pierre Lombard.

Les auteurs du XIIe siècle eurent un sentiment très vif de la confusion qui régnait dans toutes les listes de sacrements dressées par leurs devanciers. Il leur fut aisé d'en trouver la cause dans la définition très imparfaite du sacrement, qui avait été donnée jusqu'alors. Aussi, leur premier soin fut-il de formuler une définition qui convînt « omni sacramento solique [1] » : le sacrement est un signe efficace de la grâce. Cette définition fut formulée en vue du baptême, qui est en quelque sorte le type du sacrement, et elle devint le critérium à l'aide duquel on put distinguer, parmi tous les rites de l'Église, ceux qui, selon l'enseignement traditionnel, sont des signes producteurs de la grâce de ceux qui n'en sont que de simples signes [2].

1. C'est la grande préoccupation de Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, I, 9, 2; de la *Summa Sententiarum*, trat. IV, 1 et de P. Lombard, *Sent.* IV, Dist. 1, 2.

2. *Summa Sententiarum*, l. c. : Et hoc est quod distat inter signum et sacramentum; quia ad hoc ut sit signum non aliud exigit nisi ut illud significet cujus perhibetur signum, non ut conferat. Sacramentum vero non solum significat, sed etiam confert illud cujus est signum vel significatio. — Voir plus haut, pp. 37 ss.

Cette méthode, on le voit, était rigoureuse ; elle devait inévitablement conduire au résultat définitif.

Ce fut l'école d'Abélard qui trouva la méthode, dans l'application qu'elle sut faire de la dialectique à la théologie. Comme on n'avait alors qu'un seul mot, celui de *sacramentum* [1], pour désigner les sacrements et les autres rites qui n'en sont pas, l'école abélardienne distingua deux sortes de *sacramenta* : les *sacramenta majora, spiritualia,* c'est-à-dire ceux qui sont valables pour le salut, et les autres qui ont une moindre importance [2]. Cette distinction était un premier acheminement vers notre distinction actuelle entre les sacrements et les sacramentaux ; au nombre des *sacramenta majora* ne devaient figurer, en effet, que des sacrements proprement dits. Pour Hugues de Saint-Victor, comme pour Abélard, il y a aussi les sacrements principaux « in quibus principaliter salus constat et percipitur », et les sacrements de moindre importance (sacramenta minora) destinés à accroître la dévotion des fidèles, tels que l'aspersion de l'eau bénite et l'imposition des cendres, ou à fournir les objets nécessaires au culte chrétien [3].

Cette distinction faite, il restait à dresser la liste des *sacramenta majora*. Un effort collectif seul était capable d'accomplir cette tâche, car il fallait interroger la tradition, et seul l'accord unanime des théologiens pouvait lui faire donner une réponse certaine. La conformité de

1. Le mot *sacramental* par lequel nous désignons aujourd'hui les rites, qui ne sont pas des sacrements, fut employé, pour la première fois, par Alexandre de Halès. Il fut d'abord réservé aux cérémonies accidentelles du baptême, et donné ensuite à tous les rites d'institution ecclésiastique.

2. *Epitome theol. christ.*, 28 : Horum sacramentorum alia sunt spiritualia alia non. Spiritualia sunt illa majora, quae scilicet ad salutem valent.

3. *De sacramentis,* I, 9, 7 ; II, 9, 1. — D'autres auteurs formulaient autrement la distinction et divisaient les sacrements en *sacramenta necessitatis* et *sacramenta dignitatis.* Cf. Albert de Liège († 1131), *De misericordia et justitia,* III, 55 ; *P. L.*, CLXXX, 956.

croyance des docteurs est, comme on sait, le caractère distinctif du dogme catholique.

Les trois sacrements de la liste isidorienne furent sans hésitation placés parmi les *sacramenta majora :* l'enseignement traditionnel était très catégorique à leur endroit. L'accord se fit moins rapidement au sujet des quatre autres. L'*Epitome* abélardienne met au nombre des sacrements principaux l'onction des malades, dont l'efficacité est comparée à celle de l'eucharistie [1], et le mariage; non que le mariage confère un don salutaire, mais il remédie à un obstacle au salut, c'est-à-dire à la concupiscence, et son symbolisme est très élevé [2]. La liste des sacrements principaux dans le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor, ne comprend que le baptême, la confirmation et l'eucharistie [3]; les autres sacrements sont cependant tous mentionnés avec insistance, mais ils demeurent confondus avec d'autres rites.

L'effort de l'école d'Abélard eut pour résultat immédiat, non une liste des sacrements, mais la séparation complète de la doctrine des sept sacrements de celle des autres rites et des autres parties de la théologie, avec lesquelles elle avait été jusque-là mêlée.

Le cardinal anglais Robert Pull, le restaurateur de l'Académie d'Oxford, traite, vers 1144, dans ses livres des *Sentences*, de tous les sacrements, sauf de l'extrême-onction [4]. Les rites secondaires sont laissés de côté pour bien marquer leur distinction d'avec les véritables sacrements. On remarque la même préoccupation dans la *Summa Sententiarum* [5], où les sacrements sont exa-

1. *Epitome Theologiae christianae*, 30.
2. *Ibid.*, 28, 31.
3. *De sacramentis*, II, 6-8.
4. *Sentent.*, lib. V-VIII : *P. L.*, CLXXXVI. Robert Pull avait étudié dans les écoles de Paris au XIe siècle.
5. *Sum Sent.*, tract. V-VII. Le sacrement de l'ordre est simplement mentionné, VI, 15; il ne fait pas l'objet, comme les autres, d'un chapitre spécial.

minés successivement, et dans l'ordre même où les énumérera plus tard P. Lombard. Un autre disciple de l'école abélardienne, Roland Bandinelli, le futur pape Alexandre III [1], expose aussi exclusivement la doctrine des sacrements, et dans le même ordre que la *Summa*. Le sacrement de l'ordre est pourtant un peu laissé à l'arrière-plan ; l'auteur n'en parle qu'à l'occasion du pouvoir de remettre les péchés, dont les prêtres sont les dépositaires. De plus, Roland appelle encore l'incarnation un sacrement [2]. Il restait donc quelque chose à faire à P. Lombard, pour différencier définitivement les sept sacrements de toutes les autres parties de la religion chrétienne.

*
* *

La cause du progrès opéré par le Maître des Sentences doit être cherchée uniquement dans un emploi plus heureux de la méthode suivie par ses devanciers.

Lorsque le IVe livre des *Sentences* fut composé, vers 1148, l'énumération des sept sacrements avait été équivalemment faite par les *Sommes* du début du XIIe siècle, et la notion du sacrement se trouvait complètement précisée dans la *Summa Sententiarum*. Mais P. Lombard insista tellement sur la distinction qui existe entre les sacrements proprement dits, ou les signes efficaces de la grâce, et les autres rites qui sont de simples signes, que le mot sacrement devint d'un usage exclusif pour désigner nos sept rites sacramentels [3]. Quant à la liste des sacrements, la seule innovation de Lombard con-

1. GIETL, *Sent. Rolands*, pp. 195-313.
2. *Ibid.*, p. 157.
3. *Sent.* IV, Dist. 1, 2 : Omne enim sacramentum est signum, sed non e converso... Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi. Quae enim significandi gratia tantum instituta sunt, solum signa sunt et non sacramenta.

sista à énumérer à la suite, au début de son traité des sacrements, les sept rites auxquels convient la définition formulée, et que les auteurs antérieurs avaient complètement mis à part dans leurs *Sommes*. Au lieu de se contenter de traiter successivement, comme ses devanciers, des sept sacrements, le Maître des Sentences commence par en donner la liste : « Jam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt : Baptismus, Confirmatio, panis benedictio, id est Eucharistia, Paenitentia, Unctio-extrema, Ordo, Conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum praebent, et gratiam adjutricem conferunt, ut Baptismus ; alia in remedium tantum sunt, ut Conjugium ; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut Eucharistia et Ordo[1]. »

Selon l'enseignement de l'école abélardienne, P. Lombard déclare que le mariage ne concourt au salut que d'une manière négative en fournissant un « remède » au péché. A ce titre, il est considéré comme un véritable sacrement. Cette doctrine exprimait incomplètement la réalité, car la concupiscence ne saurait être réprimée sans la grâce ; pour que le mariage puisse remédier à la concupiscence, il faut donc qu'il confère la grâce. C'est ce dont beaucoup d'auteurs se rendaient compte, et, à l'époque de saint Thomas, l'opinion qui considère le mariage comme efficace de la grâce était presque universelle[2].

Le rôle du Maître des Sentences dans le développement du dogme du nombre septénaire ne doit donc pas être exagéré. Il a consisté surtout « à acclimater définitivement, avec le nombre sept, l'habitude de séparer plus méthodiquement la doctrine des sacrements des

1. Dist. 2, 1.
2. SAINT THOMAS, *In IV Sent.*, Dist. 2, qu. 2. Cf. TURMEL, *Histoire de la Théologie positive*, livr. II, Part. II, chap. 13.

autres parties de la théologie[1] ». On ne saurait voir, comme le fait M. Harnack[2], dans l'œuvre de P. Lombard la *création formelle* d'un dogme nouveau. En quoi les réalités sacramentelles ont-elles été changées par ce travail de synthèse, commencé depuis si longtemps, et qui recevait son couronnement dans le IVe livre des *Sentences?*

Au reste, ce qui prouve bien que le nombre sept n'était pas simplement « une idée particulière à P. Lombard », mais aussi une expression de la tradition de l'Église, c'est qu'on le trouve dans un document contemporain, la Vie de saint Otto de Bamberg, l'apôtre de la Poméranie, écrite vers 1150 ou 1152. Le biographe attribue à l'évêque de Bamberg un sermon où se trouve une énumération complète des sacrements : « Discessurus a vobis, trado vobis quae tradita sunt nobis a Domino, arrham fidei sanctae inter vos et Deum, septem videlicet sacramenta Ecclesiae, quasi septem sanctificativa dona Sancti Spiritus..... Ista ergo septem sacramenta quae iterum vestri causa enumerare libet, Baptismum, Confirmationem, infirmorum Unctionem, Eucharistiam, lapsorum Reconciliationem, Conjugium et Ordines... Quapropter omni honore ac reverentia eadem sacramenta servate, diligite et veneramini; docete ea filios vestros, ut memoriter teneant et diligenter observent in omnes generationes[3]. » Tout porte à croire que le texte de ce sermon est indépendant de celui du traité lombardien, car il contient la mention expresse du nombre

1. PORTALIÉ, *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1904, p. 274.
2. *Dogmengeschichte*, III 3, 486.
3. *P. L.*, CLXXIII, 1357, 1360. Ce sermon aurait été adressé aux Poméraniens vers 1124, plus de 20 ans avant la composition du traité de P. Lombard. Mais son authenticité est contestée. Les Bollandistes (2 juillet, tom. I, p. 352) la défendent. Les *Monumenta Germaniæ*, *Script.*, t. XII, p. 738, et t. XX, p. 705, donnent ce sermon comme ayant été composé par le biographe de saint Otto; il faudrait donc le dater de 1150 ou 1152.

sept, et les sacrements sont énumérés dans un ordre différent et avec des dénominations dissemblables.

Dans la seconde moitié du XII[e] siècle, un traité attribué à un prêtre d'Amiens, Robert Paululus [1], donne aussi une liste fort exacte des sacrements, fondée sur la distinction abélardienne entre les sacrements principaux et les sacrements de moindre importance [2].

Au XIII[e] siècle, la liste lombardienne fut acceptée par tous les grands scolastiques qui exposèrent avec détail les convenances rationnelles du nombre des sacrements, et, au concile de Lyon de 1274, les deux églises grecque et latine confessèrent d'un commun accord le dogme du nombre septénaire [3]. Une telle rapidité dans la diffusion de cette doctrine sacramentaire serait inexplicable, si elle était une pure invention de P. Lombard sans racines traditionnelles, sans attaches historiques à l'enseignement patristique. Le Maître des Sentences, loin de *créer* le dogme, n'a fait que formuler plus clairement que ses devanciers les données de la tradition. Nous sommes en présence d'une *explicitation* du dogme et non d'une création proprement dite.

L'hypothèse protestante d'une invention corruptrice du dogme ne saurait donc être prise au sérieux. On ne peut pas davantage admettre l'hypothèse, par laquelle des auteurs catholiques [4] ont essayé d'expliquer le silence des Pères sur le nombre des sacrements : l'hypothèse de

1. HAURÉAU, *Hugues de Saint-Victor, Nouvel examen de l'édition de ses œuvres*, Paris 1859, pp. 148-149.

2. *De caeremoniis, sacramentis, officiis... ecclesiasticis*, I, 12; *P. L.*, CLXXVII, 388 : « Septem sunt principalia sacramenta quae in ecclesia ministrantur, quorum quinque generalia sunt, quia ab eis neuter sexus, nulla aetas, conditio nulla excluditur, videlicet, baptismus, confirmatio, eucharistia, paenitentia, unctio infirmorum. Duo particularia sunt, eo quod non tribuantur omnibus, sed quibusdam hominum, ordines scilicet et conjugium. »

3. DENZIGER, *Enchiridion*, n. 3?8.

4. MERLIN, *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes*

la loi du secret, de la discipline de l'arcane. Dans la période patristique, il aurait existé une loi, qui obligeait les fidèles et les ministres de l'Église à ne jamais parler clairement des mystères de la religion chrétienne en présence des infidèles ou des catéchumènes. Cette loi expliquerait, a-t-on dit, l'absence, dans les écrits des Pères, de l'énumération des sept sacrements.

Quoi que l'on puisse penser au sujet de l'importance de la discipline de l'arcane [1], il est certain qu'elle est impuissante à justifier l'apparition tardive de la liste des sacrements. Car, lorsqu'ils instruisaient les néophytes, dans les jours qui suivaient l'administration du baptême, les Pères n'étaient pas gênés par la loi du secret, et, de fait, ils exposaient dans tous ses détails la doctrine baptismale et eucharistique. Or la liste des sacrements n'est donnée nulle part. Au reste, dans le haut moyen âge, la discipline de l'arcane n'existait certainement plus, et pourtant nous ne trouvons pas encore, à cette époque, l'énumération des sept sacrements.

La véritable explication du silence des Pères et de l'apparition tardive du nombre des sacrements est celle qui fait appel au développement du dogme. La détermination du nombre des sacrements, nous avons essayé de le démontrer, était nécessairement subordonnée, d'une part, au développement de la notion du sacrement, et, d'autre part, à celui de la doctrine sacramentaire, qui nous fait considérer nos rites sacramentels sous la conception systématique du symbole efficace [2]. Cette systé-

des sept sacrements de l'Eglise, chap. v. (MIGNE, *Theologiae cursus*, t. XXI, p. 135); HURTER, *Theol. dogmat. compendium*, t. III, n. 300.

1. Cf. BATIFFOL, *Études d'Histoire et de Théologie positive*, 1re série, « L'Arcane ».

2. C'est ce que pensait l'abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, Paris 1889, t. III. « *Les sacrements* », p. 306 : Les rites qui possèdent le pouvoir de produire la grâce ont toujours été pratiqués dans l'Église. A chaque cérémonie était jointe une doctrine traditionnelle qui

matisation accuse un progrès doctrinal considérable, mais elle n'a pas altéré le moins du monde les réalités sacramentelles.

« Au fond, dit l'abbé de Broglie, la doctrine est la même dans tous les temps, car tous nos rites sacramentels ont toujours été pratiqués avec foi dans leur efficacité. Mais la forme systématique et philosophique a progressé, et cette proposition : Il y a sept sacrements de la loi nouvelle, qui seuls produisent la grâce *ex opere operato,* qui est maintenant un dogme de foi, n'aurait pas paru évidente au XIe siècle, faute de précision dans le langage. L'Église avance donc dans la connaissance de la vérité, elle avance lentement, avec prudence, mais elle avance, et chaque siècle apporte avec lui des notions plus précises et plus complètes. La condition de ce progrès est, comme nous l'avons dit ailleurs, l'assistance de l'Esprit-Saint, qui dirige la pensée humaine et réprime ses écarts[1]. »

§ V. — Les convenances rationnelles du nombre des sacrements. — Les interventions de l'Église.

Les grands scolastiques du XIIIe siècle mirent en vive lumière le dogme du nombre septénaire, et en recherchèrent, conformément aux habitudes de leur époque, les convenances. Pourquoi y a-t-il sept sacre-

en exposait la nature et l'effet. Mais le trait commun entre ces divers rites, l'*opus operatum*, n'a pas été, dans les premiers siècles, clairement distingué des autres effets propres à chaque sacrement... Ce n'est que plus tard que la classification théorique des sacrements a été faite, que leur nombre a été compté. Ce qui prouve qu'il y a eu sur ce point un développement assez tardif de la doctrine, c'est que le terme de sacrement, *sacramentum*, et le terme grec μυστήριον, n'avaient pas un sens précis et s'appliquaient à toute espèce de chose sacrée et mystérieuse. Aussi voit-on des énumérations de six ou de douze sacrements chez des auteurs graves et orthodoxes.

1. *Ibid.*, pp. 307-308.

ments plutôt que six ou huit? Quelles sont les raisons d'être de ce nombre? Tel fut le problème que l'on travailla à résoudre.

Les théologiens en cherchèrent la solution dans l'examen des effets des sacrements, des fins pour lesquelles ils ont été institués. C'est bien, réellement, en considérant l'ensemble des effets des sacrements que l'on pouvait se faire une idée du plan cultuel divin, et reconnaître les motifs pour lesquels l'organisme sacramentel comprend sept rites, ni plus ni moins.

L'école d'Abélard avait émis sur le pourquoi de l'institution des sacrements une idée féconde et tout à fait traditionnelle, qu'utilisèrent dans la suite les théologiens : les sacrements ont été établis pour être des « remèdes » aux péchés originel et actuels [1].

Hugues de Saint-Victor développa cette idée conformément à ses tendances mystiques[2]. Les sacrements, dit-il, sont institués pour un triple motif : pour humilier l'homme, pour l'instruire et pour fournir un aliment à son activité. En se révoltant contre son Créateur, l'homme a été assujetti par la concupiscence aux créatures inférieures à lui; par son humble soumission aux éléments sacramentels, il mérite de se réconcilier avec Dieu et d'être affranchi de sa servitude. De même, les sacrements habituant l'homme à percevoir des yeux de la foi, sous les apparences matérielles, les réalités invisibles qui y sont cachées, comme des remèdes dans des vases, lui apprennent à s'élever du sensible au spirituel, comme il l'aurait fait sans effort dans l'état d'innocence.

1. Cf. GIELT, *Sent. Rolands*, pp. 199, 215, etc. — Un *Tractatus theologicus* attribué faussement à Hildebert de Tours, et qui est de même provenance que la *Summa Sententiarum*, exprime bien nettement l'idée abélardienne : « Contra peccata, tam originalia quam actualia... inventa sunt sacramentorum remedia. » *P. L.* CLXXI, 1145. Cf. ROBERT PAULULUS, *De caeremoniis et officiis eccl.*, I, 12.

2. *De sacramentis*, I, 9, 3.

Enfin, l'homme soumis à la concupiscence est incapable de fixer son activité dans un seul bien, sa vie se compose d'une multiplicité d'exercices successifs; les uns concernent les nécessités de la vie, comme manger, boire et dormir, d'autres nous entraînent au mal. Dieu, par les sacrements, propose à l'homme des œuvres de vertu, dans lesquelles celui-ci peut dépenser une partie de son activité au perfectionnement de sa sainteté intérieure. Les sacrements sont donc éminemment des remèdes, destinés à guérir les maux causés par le péché.

Cet enseignement de Hugues de Saint-Victor fut adopté par la *Summa Sententiarum* [1] et par Pierre Lombard [2]. Celui-ci pourtant n'insista pas trop. Il préférait s'en tenir à l'idée abélardienne sans la commenter, et voir, dans le Christ, le bon Samaritain, qui par les sacrements a bandé les plaies de l'humanité blessée par les péchés originel et actuel [3].

Ce fut, du reste, l'idée abélardienne, et non l'enseignement des mystiques, qui fut appliquée au nombre sept par les théologiens du XIIIe siècle. Plusieurs systèmes furent imaginés [4] afin d'expliquer comment les sept sacrements étaient nécessaires pour remedier au péché, et l'arbitraire ainsi que les subtilités y tiennent une large place.

Albert le Grand [5] était porté à croire que les sacrements ont été institués pour combattre les sept péchés capitaux. Il justifie son opinion par des considérations quelque peu fantaisistes.

1. *Tract.*, IV, 1.
2. *Sent.* IV, Dist. I, 3.
3. *Sent.* IV, Dist. I, 1 : Samaritanus enim vulnerato approprians, curationi ejus sacramentorum alligamenta adhibuit, quia contra originalis peccati et actualis vulnera sacramentorum remedia Deus instituit.
4. Cf. ALBERT LE GRAND, *In IV Sent.* Dist. 2, art. 1; SAINT THOMAS, *In IV Sent.*, D. 2, qu. 2, art. 1 ALEX. d'ALÈS, IV, q .5, memb. 7, art. 2.
5. *Ibid.*

D'autres, et parmi eux saint Bonaventure, voyaient une correspondance dans le nombre des sacrements avec les sept vertus chrétiennes : les trois vertus théologales et les quatre cardinales, et avec les sept maladies (septiformis morbus) causées par le péché. Le baptême correspond à la foi et détruit le péché originel; la pénitence correspond à la justice et efface le péché mortel; l'extrême-onction correspond à la persévérance, qui est la perfection de la force, et remet le péché véniel ; l'ordre correspond à la prudence et détruit l'ignorance, suite de la chute originelle; l'eucharistie correspond à la charité et guérit de la malice morale, naturelle à l'homme déchu; la confirmation correspond à l'espérance et remédie à notre faiblesse native; enfin, le mariage correspond à la tempérance et met un frein à la convoitise [1].

Ce n'était pas, comme on le voit, sans forcer les rapprochements, que les théologiens parvenaient à justifier le nombre des sacrements en fonction de l'idée abélardienne. Mais cette manière de voir avait acquis une telle autorité dans les écoles, que saint Thomas, qui avait pourtant mieux à proposer, ne crut pas devoir s'en affranchir, et il la mentionne, dans sa *Somme*, à la suite de son système.

Le principe fondamental du système de saint Thomas, c'est que l'organisme des sacrements embrasse la vie chrétienne tout entière, celle des individus comme celle de l'Église. Ce principe est établi sur les analogies qui existent entre l'économie de la vie naturelle de l'homme et celle de sa vie surnaturelle. Par suite de l'harmonie qu'il y a entre le naturel et le surnaturel, le développement de la vie spirituelle du chrétien suit une marche

1. S. BONAVENTURE, *Breviloquium*, VI, 3.

assez semblable à celui de sa vie corporelle; et les différents stades de l'évolution de ces deux vies doivent être en correspondance suffisamment exacte, pour nous permettre d'y trouver la justification du nombre des sacrements.

Or, la vie naturelle de l'homme est à la fois individuelle et sociale. Elle consiste pour chacun de nous dans le perfectionnement de sa propre personnalité au sein de la société, notre vie individuelle et notre vie sociale étant en corrélation nécessaire.

Le développement de la vie individuelle a son principe dans la génération, source de l'être et de la vie; il atteint son perfectionnement par des accroissements successifs, et il a pour condition essentielle l'alimentation, sans laquelle la vie ne serait pas entretenue. Dans l'ordre surnaturel, le baptême donne au chrétien la vie spirituelle en l'engendrant à la grâce, la confirmation perfectionne cette vie, et l'eucharistie, aliment divin, la conserve et l'entretient.

Ces trois sacrements suffiraient à tous les besoins personnels du chrétien, si sa vie surnaturelle était inamissible. Mais elle ne l'est pas plus que sa vie corporelle. Aussi, s'il contracte la maladie du péché, lui faut-il un moyen de se guérir, et de réparer totalement les suites du péché. La pénitence guérira le chrétien de ses fautes et l'extrême-onction en fera disparaître les restes, en délivrant le pécheur pardonné de cette faiblesse spirituelle, suite du péché, analogue à la faiblesse physique du convalescent récemment sorti de maladie.

Quant à la vie sociale de l'homme, elle ne peut atteindre progressivement sa perfection que s'il y a, dans la société, une autorité pour la diriger, et si, par la propagation de l'espèce humaine, les vides faits par la mort sont remplis. L'Église, la société chrétienne, a également besoin d'une autorité pour la gouverner, et

elle la trouve dans le sacrement de l'ordre. Et le mariage, en lui donnant sans cesse de nouveaux membres, assure sa perpétuité dans le monde.

Saint Thomas termine l'exposé de son système, en indiquant comment il se concilie avec l'enseignement courant, d'après lequel les sept sacrements ont été institués pour réparer les maux causés par le péché [1].

Le système de saint Thomas, assurément supérieur à ceux de ses contemporains, n'échappe pourtant pas totalement à l'arbitraire. L'institution des sept sacrements est un fait, il sera toujours difficile d'en indiquer le dernier pourquoi; du moins, jusqu'à ce jour, les essais tentés sont restés insuffisants. Le Docteur angélique a été contraint, pour justifier le nombre septénaire, de forcer les analogies qui existent entre les deux vies de l'homme. Ainsi les effets de la confirmation ne correspondent pas exactement à la croissance naturelle de l'enfant. Celle-ci s'opère peu à peu, insensiblement, tandis que la confirmation donne, en une seule fois, sa perfection à la vie spirituelle du baptisé. La pénitence ne trouve également rien d'équivalent dans l'ordre naturel; car elle ne guérit pas seulement le pécheur, mais elle le ressuscite à la grâce. D'autres outrances pourraient être signalées.

Ce qu'il faut retenir surtout de ce système, c'est l'idée générale, qui est très juste et très belle. Par l'institution sacramentelle, la vie du chrétien est sanctifiée dans ses principales circonstances. Le plan divin, le plan de Jésus, autant qu'il est possible de l'entrevoir à nos regards bornés, a été d'embrasser complètement la vie chrétienne, pour en sanctifier les moments les plus solennels et pourvoir à tous ses besoins.

1. *Sum. Theol.*, 3 p., qu. 65, art. 1.

*
* *

Ces travaux des théologiens sur les convenances rationnelles du nombre des sacrements, indiquent que le dogme arrivait, au XIIIe siècle, à son développement le plus complet. Il est rare, lorsqu'un progrès dogmatique s'opère dans l'Église, qu'il ne surgisse pas une hérésie pour en contester la légitimité. C'est alors que l'autorité ecclésiastique intervient pour condamner l'erreur, et pour définir irrévocablement la doctrine traditionnelle, dont la société chrétienne vient de prendre plus complètement conscience. L'œuvre des conciles ou des définitions des Souverains Pontifes a toujours été préparée, en effet, par un développement dogmatique de longue haleine, et a été ordinairement occasionnée par une hérésie. Le dogme du nombre septénaire offre une justification de cette loi.

Vers la fin du XIIe siècle, précisément à l'époque des grands développements de la doctrine sacramentaire, les Cathares n'enseignaient pas seulement, comme cela a été dit au chapitre troisième, que la valeur des rites chrétiens dépend de la sainteté du ministre, mais, conformément à leur faux spiritualisme, ils rejetaient aussi l'emploi des éléments matériels dans l'administration des sacrements, ils contestaient la légitimité du mariage, le baptême des enfants et la transsubstantiation. Le IVe concile de Latran (1215) réuni par le pape Innocent III pour la délivrance de la Terre Sainte, la réforme de l'Église et l'anéantissement des hérésies [1], formula, dans son premier *capitulum*, un décret dirigé contre les Cathares et les Vaudois [2]. L'énumération des sept sacrements ne s'y trouve

1. Cf. HÉFÉLÉ, *Hist. des Conciles*, t. VIII, p. 112.
2. HÉFÉLÉ, pp. 119-120; DENZIGER, *Enchiridion*, n. 355-357.

pas. Mais un document extra-conciliaire de la même époque la contient. C'est la profession de foi, adressée, en 1210, par le pape Innocent III aux évêques des provinces où résidaient les Vaudois, et qui devait être imposée aux hérétiques désireux de rentrer dans le sein de l'Église. Les sept sacrements y sont successivement décrits, et les erreurs enseignées sur chacun d'eux formellement réprouvées [1].

Le nombre des sacrements reçut une consécration beaucoup plus officielle au IIe concile de Lyon, en 1274. Lorsque l'empereur grec, Michel Paléologue, manifesta le désir d'opérer l'union de son église à celle de Rome, le pape Clément IV lui envoya, au mois de mars 1267, un symbole de foi, dont l'acceptation serait la condition essentielle de l'accord [2]. L'empereur répondit par une lettre qui fut lue dans la quatrième session du concile, et dans laquelle il donnait son adhésion complète à la doctrine du symbole romain, où se trouvait une énumération des sept sacrements [3]. L'histoire ne signale aucune discussion entre les Latins et les Grecs au sujet du nombre des rites sacramentels. Au concile de Florence, au xve siècle, cet article de foi fut considéré comme l'un de ceux sur lesquels aucun désaccord n'avait jamais eu lieu entre les deux églises. Preuve évidente que le dogme du nombre septénaire n'est pas une invention humaine, mais une expression de la vérité catholique!

Néanmoins, les Églises orientales, qui ont toujours possédé, tout aussi bien que l'Église romaine, les réalités sacramentelles dans leur intégralité, ne sont pour-

1. DENZIGER, *Enchiridion*, n. 370.
2. HÉFÉLÉ, *op. cit.*, t. IX, p. 4.
3. HÉFÉLÉ, p. 22. Le symbole s'exprime ainsi sur le nombre des sacrements : Tenet etiam et docet eadem sancta Romana Ecclesia, septem esse ecclesiastica sacramenta, unum scilicet baptisma... Cf. DENZIGER, n. 388,

tant pas arrivées aussi vite qu'elle à une énumération exacte de ces réalités. « Dans les Églises d'Orient, dit l'abbé de Broglie [1], le développement [sacramentel] est plus tardif, les confusions durent plus longtemps. » Au XIIIe siècle et même au commencement du XIVe, des écrivains orientaux mettent encore au nombre des sept sacrements, la profession monastique et les funérailles [2]. Le nestorien Ebedjésu († 1318) considère le signe de la croix et le saint ferment, ou levain censé d'origine apostolique et destiné à la fabrication des pains d'autel, comme faisant partie du septénaire sacramentel [3]. L'influence des écrits du pseudo-Denys ou le chauvinisme hérétique expliquent ces incorrections. Au reste, au XVe siècle, il fut encore nécessaire d'exposer aux Arméniens, lorsque ceux-ci se réunirent à l'Église Romaine, dans une instruction fort détaillée, la doctrine sacramentaire des Latins [4].

Le développement a donc été moins rapide dans les églises orientales que chez nous. Dans l'état actuel de l'histoire de l'Orient, il est fort difficile d'en suivre les diverses phases [5]. Au concile de Florence, il était terminé on peut dire complètement, et, au moment où surgit l'hérésie protestante, l'Église grecque « orthodoxe » se leva, pour la condamner, avec un ensemble et une énergie, qui indiquent à quel point la doctrine sacra-

1. *Op. cit.*, p. 307.

2. *Perpétuité de la Foi*, t. V, chap. VIII. Cf. FRANZELIN, *De Sacramentis in genere*, th. XX.

3. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, t. III, p. II, p. 240. Cf. *Diction. de Théol. cathol.*, I, 26-27.

4. C'est le document connu sous le nom de *Décret aux Arméniens*, DENZIG., n. 590 sq.

5. Les relations des Latins avec les Grecs, soit à l'époque des croisades, soit à l'occasion des tentatives d'union, favorisèrent ce développement doctrinal. Le patriarche de Constantinople, Jérémie, dans sa réponse aux Protestants, au XVIe siècle, se sert de la théorie scolastique de la matière et de la forme pour exposer la doctrine de l'Eglise grecque sur les sacrements. Cf. MORIN, *De sacris Ecclesiae ordinationibus*, Pars III, Exercit. 1, cap. 3, n. 8.

mentaire catholique était la sienne. Le développement s'est opéré dans les deux Églises, sans heurt, sans difficulté aucune, car il n'a consisté, de part et d'autre, qu'à adapter la théorie théologique à la pratique sacramentelle. Contester ce progrès dogmatique, ce serait donc, comme le fera la Réforme, renier tout le passé religieux de l'Église grecque aussi bien que celui de l'Église latine.

L'hérésie protestante ne fut, dans son ensemble, qu'une vaste *protestation* contre le progrès dogmatique du moyen âge. Faisant fi de seize siècles de vie catholique, les Réformateurs, par un mouvement de recul contre nature, prétendirent enserrer tout le christianisme dans la lettre des écrits inspirés. Ils ne virent pas, ou ne voulurent pas voir, que l'Église apostolique, dont ils reconnaissaient la légitimité, contient toutes les réalités de l'Église de l'avenir, et que l'Église du moyen âge n'était que le christianisme apostolique, mais développé, grandi, devenu le grand arbre, dans les rameaux duquel les oiseaux du ciel viennent s'abriter. Le christianisme étant une religion vivante, sa règle de foi doit être aussi vivante, et c'est l'autorité de l'Église. Le progrès dogmatique est possible et même nécessaire, lorsqu'il est guidé par une autorité infaillible qui vit, car la vie est dans le mouvement. Il est, au contraire, inconcevable pour ceux qui, comme les Réformateurs, adoptent une règle de foi morte, c'est-à-dire l'Écriture seule [1].

Aussi, les protestants s'empressèrent-ils de rejeter la doctrine du nombre septénaire, sous le prétexte qu'elle n'est pas dans les écrits inspirés, et qu'elle constitue

1. « Credimus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum V. tum N. T. » *Formula concordiae* (1574) (Cité par HURTER, *Theol. dogm. comp.*, t. I, n. 108 1).

par là même une corruption de l'enseignement apostolique : « Principio neganda mihi sunt septem Sacramenta, et tantum tria pro tempore ponenda, Baptismus, Paenitentia, Panis... Quamquam si usu scripturae loqui velim, non nisi unum Sacramentum habeam, et tria signa sacramentalia[1]. »

Les principes posés par la Réforme ne tardèrent pas à se retourner contre elle. L'Écriture seule était incapable de produire une entente quelconque, entre les protestants, sur le nombre des sacrements. Luther lui-même n'a pas su se fixer. Au début de son ouvrage *De captivitate babylonica,* il en admet trois. A la fin, il incline à ne reconnaître que le baptême et la cène. La plus grande variété d'opinions se constate aussi chez tous les Réformés[2] : les uns ajoutent à la liste de Luther le mariage, d'autres la pénitence ou l'ordination. Calvin ne reconnaît que le baptême et la cène. Bref, l'accord n'existe que sur le rejet du nombre sept. « Je dis que les Papistes, c'est Calvin qui parle, quant à leur nombre de sept Sacrements, non seulement ont la parole de Dieu contre eux, mais aussi l'Eglise ancienne : combien qu'ils facent semblant et se vantent de l'avoir accordante avec eux[3]. » Or, ni l'Ecriture ni l'Église ancienne ne sont contre le nombre septénaire. Car, si on ne le rencontre pas chez elles, on y trouve toutes les réalités que ce nombre exprime; et, par suite, le travail de la pensée chrétienne qui a eu cette expression du dogme pour résultat, n'a rien que de très légitime.

Aussi, l'Église romaine, qui ne peut pas laisser contester la légitimité de sa pratique séculaire, a-t-elle condamné les prétentions protestantes au concile de

1. LUTHER, *De captivitate babylonica,* Initio. *M. Lutheri opera,* t. II, p. 275 (Ihenae 1557).
2. Cf. BELLARMIN, *De Sacramentis in genere,* lib. II, cap. 23.
3. *Institut. chrest.,* IV, 193.

Trente. L'Église grecque, atteinte elle aussi, par les négations hérétiques, dans le plus intime de sa vie religieuse, a élevé également la voix pour flétrir la Réforme. Il est vrai qu'elle avait été directement provoquée par elle.

§ VI. — L'hérésie protestante et l'Église grecque orthodoxe.

Les protestants étaient fort désireux d'entraîner dans leurs erreurs les églises orientales. A cette fin, les Réformateurs de Wittemberg envoyèrent, vers 1576, une traduction grecque de la Confession d'Augsbourg à Jérémie, patriarche de Constantinople.

Une sorte de polémique résulta de cette tentative tout à fait indiscrète. La réponse du patriarche fut une réfutation des doctrines protestantes, en particulier de celles qui concernent les sacrements : « Dans le chapitre VII, vous dites, déclara-t-il, que vous reconnaissez aussi une sainte Église catholique; et que vous célébrez en la manière qu'il faut les Mystères et les cérémonies sacrées de l'Église. A cela nous répondons qu'il y a une seule sainte Église catholique et apostolique des chrétiens... Les Mystères reçus dans cette même Église catholique des chrétiens orthodoxes, et les cérémonies sacrées sont au nombre de sept, le Baptême, l'Onction du divin Chrême, la divine Communion, l'Ordination, le Mariage, la Pénitence et l'Huile Sainte. Comme il y a sept dons du Saint-Esprit, selon ce que dit Isaïe, il y aussi sept Mystères opérés par le Saint-Esprit, et il n'y a que ceux-là et pas davantage[1]. »

1. *Perpétuité de la foi sur les sacrements*, tom. V, liv. I, chap. III. Le mot mystère (μυστήριον) est défini par Jérémie : un signe sensible qui a un effet secret et spirituel. Il correspond donc à notre mot sacrement. —Les auteurs de la *Perpétuité de la foi* ont traduit μυστήριον par sacrement. Nous avons rectifié cette traduction.

Les Wittembergeois virent une méprise dans cette réponse de Jérémie. Ils répliquèrent en précisant leur pensée et en l'atténuant, autant que possible, à l'aide de leur distinction entre les sacrements proprement dits, qui sont le baptême et l'eucharistie, et les autres rites chrétiens, auxquels ne convient pas le nom de sacrement dans son sens véritable : « Les Églises grecques croient qu'il y a sept sacrements, et nous assurons qu'il n'y en a que deux auxquels ce nom, parlant proprement, puisse convenir... Si nous voulions aussi donner le nom de Sacrement à toutes les choses par lesquelles il a plu à Dieu de signifier des choses célestes et spirituelles, nous ne les pourrions pas renfermer dans le nombre sept. Mais nous appelons Sacrements des cérémonies d'institution divine, qui avec la parole de la promesse divine touchant la rémission des péchés et la clémence de Dieu envers nous, ont un symbole extérieur attaché[1]. »

Le patriarche ne répondit rien à cette instance. Mais les protestants osant faire une troisième tentative auprès de lui, il leur signifia de vouloir bien cesser toute correspondance sur les questions religieuses, et leur laissa nettement entendre que, s'il y a eu quelque part des altérations de la doctrine traditionnelle sacramentaire, ce n'était pas dans son Église.

La croyance du patriarche Jérémie était en effet celle de toute l'Église grecque. Les protestations qui s'élevèrent, quelques années plus tard, contre la confession toute calviniste de l'un de ses successeurs, Cyrille Lukaris, le montrent avec évidence.

Cyrille Lukaris, originaire de Candie, séjourna dans sa jeunesse en Italie, en Suisse, en Allemagne et en

1. *Perpétuité de la Foi*, Ibid.

Lithuanie, s'initiant, dans ses relations avec les protestants, à toutes les doctrines de la Réforme. Mais il dissimula si bien ses sentiments, qu'il fut promu, en 1602, au patriarcat d'Alexandrie, et, en 1621, à celui de Constantinople. Il publia à Genève, en 1629, sa fameuse confession écrite en latin, puis, en 1633, il y ajouta le texte grec[1]. La connaissance que l'on a eue, en Orient, de ce document, ainsi que les libertés qui étaient accordées, à Constantinople, aux prédicateurs protestants, finirent par rendre Cyrille suspect. De son vivant, des protestations eurent lieu, soit dans des conférences publiques, soit dans des écrits, contre l'enseignement de la doctrine sacramentaire réformée, que le patriarche s'efforçait de répandre hypocritement[2].

Mais ce fut en 1638, peu de temps après la mort tragique de ce personnage d'attitude douteuse, que l'opposition officielle commença. Le successeur de Cyrille Lukaris, Cyrille de Beroée, assembla, à Constantinople, un synode qui, imitant les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie contre Nestorius, condamna toutes es propositions de la confession lukarienne. Au sujet de la quinzième le synode s'exprime ainsi : « Anathème à Cyrille dogmatisant et croyant qu'il n'y a pas sept Mystères de l'Eglise, c'est-à-dire le Baptême, le Chrême, la Pénitence, l'Eucharistie, le Sacerdoce, l'Extrême-Onction et le Mariage, selon l'institution de Jésus-Christ, la tradition des apôtres et la coutume de l'Église; mais qui dit faussement que Jésus-Christ dans l'Evangile n'en a donné ou institué que deux, le Baptême et l'Eucharistie[3]. »

1. *Op. cit.*, chap. 4. On trouvera le texte de cette confession dans un appendice du livre de Jon MICHALCESCU, θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext* (Leipsig 1904).
2. *Perpétuité de la Foi*, Ibid.
3. *Op. cit.*, chap. v.

Comme bien on pense, ces luttes doctrinales avaient jeté le trouble dans les esprits, et il devint nécessaire de rédiger un formulaire de foi, destiné à dissiper toutes les méprises et à ramener l'unité dans la croyance. Telle fut l'origine de la Confession orthodoxe (ὀρθόδοξος ὁμολογία), attribuée à Pierre Mogilas, métropolite de Kiew[1]. Cette confession a été examinée et approuvée par un grand nombre de patriarches et d'évêques orientaux; elle a reçu sa consécration officielle au synode de Jassy en 1642, et on peut la considérer comme un exposé fidèle de la croyance des Grecs orthodoxes modernes. Elle contient une énumération fort exacte des sept sacrements, ainsi qu'une affirmation de leur institution divine et de leur efficacité.

Les erreurs de Cyrille Lukaris furent aussi l'occasion de travaux très sérieux, entrepris par des théologiens grecs pour faire triompher la doctrine traditionnelle. Parmi eux Mélèce-Syrique, protosyncelle du patriarche de Constantinople († 1664), mérite une mention toute particulière[2].

Cependant les protestants français, spécialement le ministre Claude, s'autorisaient de la confession de Cyrille Lukaris pour affirmer la conformité de leurs croyances avec celles des Grecs. Les auteurs de la *Perpétuité de la Foi* prièrent l'ambassadeur de France à Constantinople, M. de Nointel, « de s'informer sur les lieux de la créance des Grecs et des autres Orientaux ».

1. On la trouvera en entier dans le livre de Jon MICHALCESCU. La doctrine y est exposée par demandes et par réponses. Voici la réponse à la question qui concerne le nombre des sacrements : « Cet article faisant mention du baptême... nous donne l'occasion d'examiner les sept mystères de l'Église, qui sont le baptême, le chrême ou la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, le sacerdoce, le mariage honorable et l'extrême-onction. Ces sept mystères répondent aux sept dons du Saint-Esprit. » La question suivante a pour objet l'institution divine et l'efficacité des Mystères. Cf. *Perpétuité de la Foi*, Ibid., chap. v.

2. *Perpétuité de la Foi*, Ibid.

Celui-ci décida Dosithée, patriarche de Jérusalem, à réunir un synode. Les actes de ce synode qui se tint à Jérusalem en 1672, déclarent « que les Mystères évangéliques dans l'Église sont au nombre de sept » (τὰ εὐαγγελικὰ μυστήρια ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ εἶναι ἑπτά)[1]. Une fois de plus, l'Église grecque orthodoxe marquait sa désapprobation de l'hérésie des Réformateurs. « Si quelqu'un dit que les sept mystères du Nouveau Testament n'ont pas été institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et qu'il y en a plus ou moins : qu'il soit anathème[2]. » Cet anathématisme, formulé, en 1694, par le même Dosithée contre un calviniste grec, Caryophylle, est la véritable expression de la foi sacramentaire des Orientaux de la fin du XVIIe siècle.

Depuis cette époque, les Grecs orthodoxes sont restés très fidèles à l'antique croyance.

Le patriarche de Constantinople, Anthime, et son synode, dans leur réponse à l'encyclique *Praeclara,* adressée le 20 juin 1894 aux princes et aux peuples par Léon XIII, ont réitéré les vieilles protestations, déjà formulées au concile de Florence, contre l'introduction du *Filioque* dans le symbole, et contre certains usages latins, comme le baptême par infusion, la consécration du pain azyme, la négligence de l'épiclèse, et la communion sous une seule espèce[3]. Aucune réclamation n'a été faite au sujet de la doctrine sacramentaire.

Cette conformité de croyance, si ferme et si continue, entre les deux Églises depuis si longtemps enne-

1. *Id.*, chap. VI. Les actes de ce synode, ainsi que ceux des synodes de Constantinople (1638) et de Jassy (1642), sont contenus dans le livre de Michalcescu.
2. *Perpétuité,* Ibid.
3. DUCHESNE, *Églises séparées,* pp. 87-88.

mies, n'est-elle pas une preuve évidente que le dogme du nombre septénaire est une expression très fidèle des réalité sacramentelles, accordées par le Christ à la religion chrétienne?

CHAPITRE VI

L'INSTITUTION DIVINE DES SACREMENTS.

On a dit bien souvent — et avec raison — que la pénurie de documents ne nous permettait pas de construire une synthèse historique des origines chrétiennes, exprimant toute la réalité. C'est surtout quand on traite de l'institution divine des sacrements qu'il convient de se le rappeler. Aussi bien, l'essai qu'on va lire n'a-t-il aucune prétention d'être une expression adéquate de la vérité. Son but est plutôt négatif; il vise moins à dire comment le Christ a procédé dans l'établissement des sacrements, qu'à harmoniser le dogme de l'institution divine des rites chrétiens avec l'histoire des origines du christianisme. A ce titre, cet essai est donc légitime. On pourra le trouver incomplet et même totalement insuffisant : on aura égard, du moins, aux intentions qui l'ont inspiré. L'auteur le réprouve d'avance, s'il est jugé tant soit peu contraire à la doctrine de l'Église.

§ I. — La définition du concile de Trente et les hypothèses théologiques sur le mode de l'institution divine des sacrements.

Le dogme de l'institution divine de nos sept sacrements a été défini par le concile de Trente : « Si quis dixerit, Sacramenta novae legis non fuisse omnia a

Jesu Christo, Domino nostro, instituta ; aut esse plura, vel pauciora, quam septem... anathema sit [1]. » Les sept sacrements de la religion chrétienne, sans exception, ont été institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ : telle est la doctrine catholique, doctrine qui est la grande consolation du fidèle, qui vient si souvent puiser la vie divine aux sources sacramentelles.

L'histoire du concile, ainsi que l'interprétation de sa définition donnée par les théologiens les plus autorisés, prouvent que les Pères de Trente ont défini le *fait* de l'institution divine, mais qu'ils n'ont rien défini sur le *mode* de cette institution.

Le but que se proposait le concile était, en effet, de condamner les erreurs protestantes. Or celles-ci portaient sur le fait de l'institution divine, et non sur son mode. D'après les Protestants, les sacrements, à l'exception du baptême et de l'eucharistie, sont des institutions purement humaines, totalement étrangères à la volonté du Sauveur. C'était donc l'institution divine même que rejetaient les Réformateurs ; leur erreur n'avait pas pour objet telle ou telle conception particulière du mode de cette institution.

Au surplus, à l'époque du concile, la controverse de l'institution immédiate ou médiate des sacrements existait. Le théologien espagnol Dominique Soto l'affirme expressément dans ses *Commentaires* des *Sentences* [2] de P. Lombard, composés avant les définitions de Trente. Le concile n'a pas voulu la trancher, en mettant le mot *immediate* dans son décret, par respect pour saint Bonaventure et pour son école, qui

1. *Sess. VII, De sacramentis in gen.*, can. 1.
2. *In IV*, Dist. 1, qu. 5, art. 2. — Soto fut envoyé, comme théologien, au concile de Trente par Charles-Quint en 1545.

enseignaient l'institution médiate de plusieurs sacrements [1].

On est donc autorisé à conclure que tout enseignement sur le mode de l'institution divine des sacrements qui laisse intact le fait de cette institution, n'est pas opposé à l'enseignement de l'Église.

C'est bien ce qu'ont pensé les théologiens postérieurs au concile [2]. Sans être jamais inquiétés par l'Église, ils ont imaginé plusieurs hypothèses, pour expliquer comment Notre-Seigneur a pu procéder dans l'institution des sacrements : il a pu les instituer *immédiatement* ou *médiatement*, *in specie* ou *in genere*. Ces diverses hypothèses s'appuient sur une interprétation de la définition conciliaire, qui suppose la question du mode de l'institution des sacrements laissée à la libre investigation des théologiens catholiques [3]. C'est donc du côté du mode de l'institution sacramentaire que la voie est ouverte aux recherches ; l'auteur qui en trouvera la véritable explication aura par là même historiquement justifié le dogme.

*
* *

Les hypothèses émises par les théologiens pour expliquer le mode de l'institution des sacrements peuvent être ramenées à deux : l'hypothèse de l'institution *im-*

1. P. SCHANZ, *Die Lehre von den heilig. Sacramenten*, p. 113.
2. FRANZELIN, *op. cit.*, th. XIV : Non tamen consentiunt theologi, utrum hoc sensu institutionis immediatae debeat censeri veritas *de fide* definita in Concilio Tridentino. Aliqui ut Bellarminus et Vasquez id affirmant; Suarez et Arriaga aiunt, veritatem esse certam ex verbis Concilii, non tamen audent dicere simpliciter esse de fide... Eodem fere modo negant etiam alii Ruardus Tapper et Iodocus Ravestein doctores Lovanienses qui interfuerunt Concilio, Estius, Iuenin, Tournely, Cardinalis Jotti, Drouin etc., hanc institutionem immediatam omnium sacramentorum per Christum in terris versantem esse in Concilio definitam.
3. Cf. *Revue thomiste*, mars-avril 1906, un article de Maurice de Baets sur ce sujet.

médiate de quelques sacrements et de l'institution *médiate* des autres; et celle de l'institution *immédiate in specie* de plusieurs sacrements et de l'institution *immédiate in genere* des autres. Expliquons ces formules.

L'institution des sacrements est immédiate, lorsque l'auteur des sacrements les établit *lui-même, en personne*. Elle est médiate, au contraire, lorsqu'il *délègue* à un autre le pouvoir de les instituer. Dans cette première hypothèse, Notre-Seigneur aurait institué *lui-même*, tandis qu'il était sur la terre, un certain nombre de sacrements, en particulier le baptême et l'eucharistie, et il aurait *délégué à ses apôtres*, spécialement dirigés par l'Esprit-Saint dans l'œuvre de la fondation de l'Église, le pouvoir d'instituer les autres rites sacramentels [1].

Conformément à l'enseignement presque universel des théologiens, nous pensons que l'institution *médiate* est à rejeter. Car elle est incapable de montrer comment les sacrements, s'ils avaient été institués en vertu de ce pouvoir délégué que l'on se plaît à admettre, se différencieraient des institutions purement ecclésiastiques.

Mais l'histoire lui est encore plus opposée que la théologie. Aucun fait historique n'autorise à affirmer que l'Église ait usé de ce prétendu pouvoir délégué. L'Église, nous le constaterons bien souvent, au moment

1. FRANZELIN, *De Sacr. in gen.*, th. XIV : Posset intelligi [institutio sacramentorum] ita, ut apostoli potestate a Christo ipsis communicata, qua vero sub directione quidem Spiritus Sancti sed tamen suo arbitrio tanquam rectores ecclesiae uterentur, potuerint instituere et instituerint aliqua sacramenta, quibuscum Deus ex Christi meritis conjungeret dignitatem et virtutem ad conferendam gratiam. — Le célèbre jésuite mentionne, pour la réprouver, une autre hypothèse qui aurait été admise par des théologiens du moyen âge : Posset concipi institutio per apostolos ita, ut post Christi ascensionem Spiritus Sanctus per apostolos tanquam sua organa revelationis et divinae operationis instituerit aliqua sacramenta. Hoc modo apostoli non essent proprie institutores sed potius promulgatores divinae instutionis. — Cette hypothèse, dont nous parlerons en exposant la doctrine des auteurs du moyen âge, n'est pas conforme à la définition du concile de Trente.

où elle a dû défendre ses sacrements contre les hérésies, n'a jamais pensé qu'elle possédât le pouvoir de les instituer; elle a toujours cru, au contraire, qu'ils lui venaient du Christ. Comment admettre que l'Église soit dépositaire d'un pouvoir dont elle n'aurait aucune conscience? De plus, cette institution médiate est inconcevable pour plusieurs sacrements, auxquels, à première vue, elle paraissait tout particulièrement convenir. Ainsi le mariage est un des sacrements dont l'Église a pris explicitement conscience assez tard; les théologiens étaient tentés d'expliquer ce fait par l'hypothèse de l'institution médiate. Mais l'Église n'a rien institué dans le mariage; et elle n'a rien pu instituer, puisque le sacrement de mariage consiste dans le contrat matrimonial lui-même. Or le contrat matrimonial n'a pas été établi par l'Église : comment le sacrement l'aurait-il été davantage? Si, enfin, le sacrement de mariage était d'institution médiate, il faudrait en conclure que les chrétiens de l'Église primitive ne recevaient pas le sacrement quand ils se mariaient! L'hypothèse de l'institution médiate semble donc de tout point caduque.

Celle de l'institution immédiate serait également inacceptable, si elle n'était bien entendue. Or on peut entendre cette institution immédiate au sens strict, *in specie*, ou au sens large, *in genere*. Le sacrement, nous le savons, comprend deux parties, la partie extérieure et visible, qui est le signe sacramentel, et la partie invisible, qui est l'effet spirituel produit. Le Christ a pu déterminer lui-même les deux parties des sacrements : dans ce cas il les aurait institués immédiatement *in specie*. Il a pu aussi se contenter de déterminer lui-même l'effet spirituel, et laisser à ses apôtres et à son Église la mission de choisir un signe sacramentel approprié : il aurait alors institué les sacrements immé-

diatement, mais seulement *in genere*. Le baptême et l'eucharistie ont été institués *in specie*, tous les théologiens en conviennent. Quant aux autres sacrements, il est possible qu'ils n'aient été institués que *in genere* seulement[1].

Ainsi interprétée, l'institution immédiate se concilie mieux avec les faits. Elle reste pourtant impuissante à expliquer le développement considérable que l'histoire nous montre dans l'institution sacramentelle de la religion chrétienne.

Aussi est-il permis, semble-t-il, d'appliquer à l'institution des sacrements la conception newmanienne du développement. Le Sauveur n'aurait-il pas institué quelques sacrements à l'état implicite? Ne se serait-il pas contenté d'en poser les principes essentiels, desquels, après un développement plus ou moins long, seraient sortis les sacrements pleinement constitués[2]? N'aurait-on pas, dans cette conception des origines des sacrements, l'explication de cette conscience explicite relativement tardive, que l'Église a eue de certains de ses sacrements ?

Si donc il est permis, à la suite de Newman, de proposer une troisième hypothèse, ou plutôt de modifier un

1. Duplici modo sacramenta a Christo institui potuerunt : *in genere*, determinándo quidem gratiam propriam hujus sacramenti, et statuendo simul adhibendum esse signum ad gratiam illam significandam idoneum, sed ecclesiae relinquendo hujus signi electionem; *in specie*, eligendo non solum gratiam, sed etiam signum adhibendum, addita lege eo semper utendi. TANQUEREY, *Synopsis theol. dogm.*, t. II, pp. 197-198. — Les théologiens modernes sont portés de plus en plus à abandonner l'hypothèse de l'institution immédiate *in specie*, sauf pour le baptême et l'eucharistie.

2. C'est bien au fond ce qu'admettent les théologiens, qui pensent que le Sauveur aurait laissé à son Église la mission de choisir le signe sacramentel de quelques sacrements. Ces sacrements n'auraient été pleinement constitués que le jour où l'Église aurait déterminé leur matière et leur forme.

peu l'hypothèse de l'institution immédiate *in genere*, on peut dire que le Christ a institué immédiatement tous les sacrements; mais tous les sacrements n'ont pas été donnés à l'Église par le Sauveur pleinement constitués. Sur plusieurs, particulièrement essentiels au christianisme, le baptême et l'eucharistie par exemple, le Christ s'est expliqué complètement, si bien que l'Église, dès l'origine, a eu pleine et entière conscience de ces rites sacramentels. Quant aux autres, le Sauveur en a posé les principes essentiels; le développement devait montrer aux apôtres et à l'Église ce que le Maître a voulu faire. Jésus, en effet, ne pouvait pas tout dire à ses apôtres : *Non potestis portare modo.* De même qu'il a laissé à l'Esprit-Saint le soin de faire connaître explicitement à l'Église le dogme catholique révélé, ainsi il a pu confier à ce même Esprit la mission de dévoiler toutes les richesses de l'institution sacramentelle, lorsque les besoins de la société chrétienne grandissante l'exigeraient. On comprend alors pourquoi l'Église, d'après le témoignage de l'histoire, n'a pas eu, tout à fait dès l'origine, une conscience *pleine et entière* de quelques sacrements.

La formule dont nous nous servirons pour énoncer cette doctrine assurément complexe, est celle-ci : Jésus a institué immédiatement et *explicitement* le baptême et l'eucharistie; il a institué immédiatement mais *implicitement* les cinq autres sacrements [1]. Cet énoncé du dogme n'est pas en désaccord avec la définition du concile de Trente, car, l'implicite étant du réel, une institution implicite ou à l'état de principe est une institution réelle. D'autre part, cet énoncé se justifie suffisamment par l'histoire.

1. Comme toutes les formules générales, celle-ci est trop absolue. Le degré d'implicite n'est pas en effet le même pour les cinq sacrements. Le sens de la formule sera précisé dans les pages qui suivent.

§ II. — L'institution divine des sacrements d'après l'Écriture.

Que le Sauveur ait institué d'une manière très formelle le baptême et l'eucharistie, c'est ce que les textes les plus sûrs ne permettent pas de nier.

La critique libérale voudrait que le baptême chrétien fût une création de la communauté chrétienne primitive, une transformation du bain de purification juif [1] et du baptême de Jean-Baptiste, opérée sans aucune intervention de la volonté de Jésus [2]. Or, précisément, cette transformation du baptême juif en baptême chrétien est inexplicable, si elle n'est pas l'œuvre du Sauveur. Car, dès les premiers jours de l'Église, le baptême chrétien nous apparaît comme totalement distinct du baptême juif, et de celui de Jean-Baptiste. Cette distinction tout à fait primitive reste sans explication, si on refuse d'admettre que Jésus lui-même ait complètement réglé ce point du culte chrétien. Une transformation purement humaine d'une institution quelconque exige un certain temps pour se produire.

Dans l'esprit des apôtres et des premiers fidèles, le baptême chrétien était bien réellement distinct du baptême juif de Jean-Baptiste. On leur donnait des noms différents. Le baptême chrétien est appelé le baptême « au nom de Jésus », dès le jour de la Pentecôte [3]; le baptême de Jean est désigné par le nom du Baptiste « baptismus Joannis [4] ». Les effets des deux baptêmes étaient soigneusement différenciés. Le baptême chrétien

1. *Num.*, XIX, 1-22.
2. Cf. A. Sabatier, *Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit*, pp. 100 ss.
3. *Act.*, II, 38; Cf. *Act.*, VIII, 12; X, 48; XIX, 5.
4. *Matth.*, XXI, 25; *Luc.*, XX, 4; *Act.*, XIX, 3.

remet les péchés et donne l'Esprit-Saint[1]; le baptême de Jean était « le baptême de pénitence pour la rémission des péchés », mais il ne donnait pas l'Esprit-Saint. Jean-Baptiste lui-même a déclaré l'infériorité de son baptême vis-à-vis de celui de Jésus[2]. Au reste, les apôtres étaient si bien persuadés de l'insuffisance du baptême de Jean, qu'ils administraient le baptême chrétien à ceux qui avaient reçu celui du Baptiste[3].

Ces faits nous autorisent à affirmer, sans témérité aucune, l'existence d'une tradition très primitive, rattachant à Jésus le baptême chrétien. Cette tradition est d'ailleurs formellement attestée par la finale de saint Matthieu : « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit...[4] » ; et par l'Évangile de saint Jean, dans l'entretien de Jésus avec Nicodème[5], où il est question du baptême chrétien, comme l'a défini le concile de Trente. Une critique impartiale ne saurait contester la véracité de cette tradition.

La tradition apostolique, attribuant l'institution de l'eucharistie au Sauveur lorsqu'il célébra la dernière Cène, la veille de sa mort, est également on ne peut plus ferme et universelle. Saint Paul, dans sa première lettre aux Corinthiens[6], écrite 23 ou 28 ans après la mort de Jésus, fait le récit de cette institution. Ce récit vient du Seigneur; l'Apôtre l'a transmis aux Corin-

1. *Act.*, II, 38; Cf. *I Cor.*, VI, 11; *Act.*, XXII, 16.
2. *Marc.*, I, 8; *Act.*, XI, 16.
3. *Act.*, XIX, 5.
4. *Matth.*, XXVIII, 19. La discussion des difficultés soulevées contre l'authenticité de ce texte, ne saurait trouver place dans cette étude synthétique. On peut, du reste, démontrer l'institution divine du baptême avec les *Actes* et les *Épîtres* seuls.
5. *Joan.*, III, 5.
6. *I Cor.*, XI, 24-25. Cf. P. Batiffol, *L'Enseignement de Jésus*, pp. 247 ss.

thiens tel qu'il l'a reçu[1]. En même temps que saint Paul rappelait aux Corinthiens le récit de l'institution de l'eucharistie, les autres apôtres annonçaient ce même récit aux fidèles qu'ils évangélisaient : les évangiles de saint Matthieu et de saint Marc en font foi. Dans la période apostolique, l'eucharistie était donc considérée comme une institution du Christ, et célébrée « en mémoire de lui » pour se conformer à ses ordres. Si cette tradition rapportant au Christ même l'institution de l'eucharistie, n'était pas véridique, il n'y aurait plus qu'à renoncer à toute certitude[2] !

Le Sauveur s'est donc expliqué clairement au sujet du baptême et de l'eucharistie. Aussi l'Église, dès l'origine, a-t-elle eu pleine conscience de ces deux sacrements. C'est pour cela que la manière dont ils ont été institués semble différente de celles dont les autres l'ont été.

La théologie catholique a toujours enseigné que l'Écriture seule, sans la Tradition, était incapable de démontrer l'institution divine de *tous* les sacrements. De fait, les Évangiles ne nous permettent de discerner, dans certains actes ou certaines paroles de Jésus, que les principes d'où sont sortis les cinq autres sacrements. Et même, si le développement traditionnel ne nous apprenait pas que de ces paroles et de ces actes des sacrements sont nés, nous ne pourrions pas affirmer que ces paroles et ces actes contenaient l'institution de plusieurs sacrements. Le chêne a son principe dans le gland; mais nous ne le savons que parce que l'expérience nous a montré les chênes sortir des

1. *I Cor.*, XI, 23 : J'ai reçu du Seigneur, ce que je vous ai transmis, [savoir], que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain...
2. Voir, dans *Études d'Histoire et de Théologie positive*, 2e série, pp. 58 ss. de Mgr Batiffol, l'exposé et la critique des théories récentes de la critique libérale sur l'origine de l'eucharistie.

glands. Il faut procéder dans l'étude du développement du dogme, dit Newman, comme dans l'interprétation des passages prophétiques et des types de l'Ancien Testament. « L'événement qui est le développement d'une prédiction sert aussi à l'interpréter ; il fournit un accomplissement en imposant un sens... Par un exercice semblable de raisonnement l'on interprète les premières phases d'un développement [dogmatique] par les dernières... Ceux qui se refusent à voir le commencement d'un développement sous le jour que lui donne son résultat, ne veulent pas non plus que l'ensemble éclaire les parties. Les doctrines catholiques... sont membres d'une même famille ; elles s'appuient, se corroborent, se confirment, s'éclairent l'une par l'autre [1]. »

Pour déterminer donc les principes divins des sacrements chrétiens, considérons ceux-ci dans leur plein développement et recherchons leur origine. Nous la trouverons dans une intention de Jésus, manifestée par un acte ou une parole. Cette doctrine se précisera par l'application qui va en être faite à cinq sacrements.

Jésus a posé le principe essentiel de la confirmation, lorsqu'il a promis de donner l'Esprit-Saint. Le Sauveur a fait cette promesse aux apôtres ; et cette promesse avait pour objet, non pas une donation ordinaire de l'Esprit-Saint, comme celle qui s'opère toutes les fois que l'âme est sanctifiée, mais une donation spéciale, particulière : celle qui eut lieu le jour de la Pentecôte [2].

Cette promesse de l'Esprit-Saint ne concernait pas seulement les apôtres, mais aussi tous ceux qui croiraient en Jésus et recevraient son baptême. C'est bien ainsi

1. *Développement de la Doct. chrét.*, trad. GONDON, pp. 157, 160, 161.
2. *Luc.*, XXIV, 49 ; *Act.*, I, 4 ; *Joan.*, XIV.

que l'ont compris les disciples de Jésus[1]. Dans son discours du jour de la Pentecôte, saint Pierre proclame que ceux qui seront « baptisés au nom de Jésus-Christ », recevront aussi « le don du Saint-Esprit » [2]. De fait, les apôtres conféraient l'Esprit-Saint aux nouveaux baptisés par l'imposition des mains[3].

Ce rite collateur du Saint-Esprit, bien qu'administré parfois séparément du baptême, était cependant considéré comme son complément, et comme ne formant qu'un seul tout moral avec lui. Le développement postérieur a eu pour effet de séparer complètement la confirmation du baptême. De la sorte, le baptême s'est développé, comme le dit Newman[4], dans la confirmation, qui peut être considérée comme une sorte de dédoublement du premier de nos sacrements.

Selon la pensée de Newman, le baptême s'est encore développé dans la pénitence, suivant un processus qui se conçoit assez bien.

Jésus a donné à ses apôtres, et par eux à son Église, un pouvoir illimité de remettre les péchés. Cette donation est attestée par l'ensemble de l'histoire évangélique. Celle-ci nous montre le Sauveur usant d'une manière souveraine du pouvoir de remettre les péchés[5], et déclarant à ses apôtres, les continuateurs de son œuvre, qu'il leur communique tous ses pouvoirs, celui de pardonner

1 Cf. *Act.*, XI, 16.
2. *Act.*, II, 38.
3. *Act.*, VIII, 14-17; XIX, 1-6.
4. « Du principe sacramentel viennent les sacrements proprement dits... Des sacrements, nous avons le baptême qui, d'une part, est développé dans la confirmation; de l'autre, dans la pénitence, le purgatoire et les indulgences... De plus, la doctrine des sacrements conduit à la doctrine de la justification : celle de la justification à celle du péché originel... Ces développements séparés ne sont pas indépendants l'un de l'autre; mais ils se tiennent par des rapports intimes et grandissent ensemble. » *Id.*, p. 161.
5. *Marc.*, II, 5-10; *Luc.*, VII, 47-49.

les péchés entre autres [1]. Cette donation est attestée encore par les témoignages de l'évangile de saint Matthieu [2], d'après lesquels Jésus promet à saint Pierre et à tout le collège apostolique un pouvoir sans limite de lier et de délier.

Au reste, les apôtres étaient si bien persuadés qu'ils étaient les dépositaires du pouvoir de remettre les péchés, qu'ils en ont usé dès les premiers jours de l'Église dans l'administration du baptême. Et leur conviction que ce pouvoir leur venait du Christ se manifeste très clairement dans l'évangile de saint Jean : « [Jésus] souffla sur eux et leur dit : Recevez l'Esprit-Saint : ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus [3]. »

Ce pouvoir, parce qu'il est sans limite, s'étend aussi bien aux péchés commis après le baptême qu'à ceux qui sont commis avant. Tout à fait à l'origine, l'Église a d'abord usé du pouvoir de pardonner les péchés commis avant la régénération baptismale. Les écrits apostoliques mentionnent surtout le baptême comme moyen de rémission des péchés. Car il était bien entendu, comme le répète si souvent saint Paul, que lorsqu'on a « revêtu le Christ » par le baptême [4], et qu'on est « mort au péché » dans le bain régénérateur [5], on ne doit plus retomber.

Cependant, le nombre des chrétiens croissant et la ferveur première diminuant, plusieurs devaient inévita-

1. *Luc.*, XXIV, 47 ; cf. *Matth.*, XXVIII, 18.
2. *Matth.*, XVI, 19 ; XVIII, 18.
3. *Joan.*, XX, 22-23. Ce texte mentionne la collation, faite par Jésus à ses apôtres, d'un pouvoir illimité. Il comprend donc le pouvoir de remettre et de retenir les péchés commis après le baptême, comme l'a défini le concile de Trente : *Sess.* XIV, can. 3. La confession des péchés est voulue par le Christ comme indispensable à l'usage du pouvoir de remettre les fautes postbaptismales.
4. *Gal.*, III, 27.
5. *Rom.*, VI, 11.

blement retomber dans le péché, et y retombèrent en effet. N'y aurait-il pour ces relaps aucun moyen de salut? Quelques-uns le pensaient au temps d'Hermas[1]. Mais l'Église, guidée par l'Esprit-Saint, proclama qu'elle tenait du Christ le pouvoir de pardonner les fautes post-baptismales. Saint Paul, dans l'affaire de l'incestueux de Corinthe, avait, semble-t-il, déjà usé de ce pouvoir. En tout cas, les documents de la fin du IIe siècle nous apprennent qu'à cette époque, l'Église avait une pleine et entière conscience de son pouvoir de remettre les péchés commis après le baptême. L'autorité ecclésiastique a d'abord usé partiellement de ce pouvoir, en excluant du pardon certains péchés, pour des raisons purement disciplinaires. Elle en a usé plénièrement dès la fin du IIIe siècle[2].

La pénitence nous apparaît donc comme un second baptême. Elle a été implicitement instituée par le Sauveur, lorsqu'il a donné à son Église un pouvoir sans bornes de remettre les péchés. Le Christ a laissé à son Église le soin de régler l'exercice de ce pouvoir; de fait, cet exercice a revêtu des formes différentes dans la suite des siècles[3].

Pendant son ministère galiléen, Jésus envoya ses disciples dans les villes et les bourgades, avec la mission de prêcher la pénitence, de chasser les démons, de guérir les malades et d'opérer encore d'autres prodiges[4]. Saint Marc nous apprend[5] que les apôtres exécutaient les recommandations du Maître, et guérissaient

1. Cf. TIXERONT, *op. cit.*, pp. 123 ss.; BATIFFOL, *Origines de la pénitence*, § I.

2. Sur tous ces faits, auxquels nous faisons allusion, voir plus haut, pp. 96 ss.; 102 ss.

3. Voir les considérations de Newman sur ce sujet, *Développement*, chap. 8, sect. 1, § 2 (GONDON, pp. 412-429).

4. *Math.*, X, 5-8; *Luc.*, IX, 1-2.

5. VI, 13.

les malades en les oignant d'huile. Soulager les malades par des onctions d'huile était un usage juif[1].

Le texte évangélique ne dit pas si le Sauveur avait recommandé ou approuvé l'usage de ces onctions. Mais on peut le supposer. Car Jésus ne devait pas ignorer l'emploi fait par ses apôtres de ces onctions, d'autant plus que c'était grâce au pouvoir surnaturel dont il avait investi ses disciples, que ces onctions guérissaient. Il n'est donc pas téméraire de conjecturer que l'usage des onctions d'huile pour guérir les malades avait été autorisé par le Sauveur.

Il existe entre ces onctions apostoliques et notre sacrement de l'extrême-onction des ressemblances réelles, non seulement dans le rite, mais aussi dans les effets. La tradition catholique, à la suite de l'*Épître de saint Jacques*[2], a placé, pendant longtemps, la guérison corporelle au premier rang des effets de notre extrême-onction. Ces ressemblances nous autorisent à rattacher notre sacrement aux onctions du ministère galiléen, comme au principe d'où il serait sorti.

Quant à la manière dont ce principe s'est développé, et aux circonstances dans lesquelles le Sauveur a expliqué sa pensée sur les onctions des malades, l'histoire évangélique est muette, et nous sommes réduits aux conjectures. C'est ici qu'il faut nous souvenir de l'insuffisance des documents écrits. Ce que l'histoire évangélique nous permet d'affirmer, c'est que le Sauveur songeait autant aux intérêts des âmes des malades qu'à ceux de leurs corps, et que, plusieurs fois, il a guéri les infirmités spirituelles en même temps que les infirmités corporelles[3]. Les apôtres, conformément à une croyance juive à laquelle Jésus a pu s'accommoder, étaient per-

1. *Is.*, I, 6; *Luc.*, X, 34.
2. *Jac.*, V, 14-15.
3. *Marc.*, II, 5; *Luc.*, XIII, 16.

suadés que toute maladie est la conséquence d'un péché, et que guérir une maladie, c'était en même temps remettre la faute qui en était la cause [1]. La guérison corporelle et la rémission des péchés étaient ainsi, d'après leur manière de voir, dans une corrélation nécessaire. Que Jésus donc se soit expliqué sur les onctions des malades, et leur ait donné, pour l'avenir, une efficacité spirituelle, c'est ce qui serait tout à fait en harmonie avec l'histoire évangélique.

De fait, l'*Épître de saint Jacques* [2] nous laisse entendre que cette explication a eu lieu, et qu'en tout cas, la chrétienté primitive, à laquelle cet écrit est adressé, a une conception déjà fort développée de la valeur des onctions des malades. Ces onctions guérissent les maladies corporelles, comme celles du ministère galiléen; mais elles remettent aussi les péchés. Elles sont faites par les presbytres, qui sont les remplaçants et les successeurs des apôtres dans le gouvernement des églises. Les malades sont oints au nom du Seigneur Jésus, de même que l'on était baptisé au nom de Jésus, pour bien marquer que ces onctions sont celles du Seigneur, et qu'elles sont administrées, en son souvenir, aux chrétiens seulement.

Le développement sacramentel de l'onction des malades est loin d'être terminé. Il nous suffit, pour l'instant, de nous rendre compte de la manière dont ce sacrement peut se rattacher à Jésus, et dont il est « insinué dans Marc », comme dit le concile de Trente [3] s'appropriant l'enseignement des théologiens du XIII[e] siècle.

L'intention de Jésus d'instituer le sacerdoce chrétien

1. *Job*, IV-V; *Joan.*, V, 14; IX, 2, 34.
2. V, 14-15.
3. *Sess.* XIV, *De extrema unctione*, cap. I. — On sait que le concile a défini (can. 1) que l'extrême-onction a été instituée par Jésus et promulguée par la lettre de saint Jacques.

se manifeste par le fait qu'il en a donné à ses apôtres tous les pouvoirs, avec la mission de les transmettre à leurs successeurs. L'histoire évangélique nous montre, en effet, le Sauveur confiant à ses apôtres le pouvoir de gouverner l'Église, de remettre les péchés et de célébrer l'eucharistie. Puisque l'Église est une institution durable, il faut bien que ces pouvoirs soient transmis aux successeurs des apôtres. Ceux-ci l'ont si bien compris, qu'ils conféraient à leurs disciples, par le rite de l'imposition des mains, l'ensemble des pouvoirs nécessaires au gouvernement des églises [1]. Il est donc aisé de comprendre comment Jésus a posé le principe essentiel du sacrement de l'ordre.

Mais c'est peu à peu, grâce au développement de la constitution de l'Église et de la théologie sacramentaire, que les divers degrés de la hiérarchie sacrée apparurent, et que l'on prit conscience de la qualité de sacrement des rites qui les confèrent.

Il est assez malaisé de se rendre compte, d'une manière suffisamment nette, des divers stades du développement de la hiérarchie ; les textes ne sont pas toujours cohérents.

Sans prétendre le moins du monde donner une explication définitive, on pourrait peut-être se représenter ce développement de la façon suivante. Les divers degrés de la hiérarchie ne seraient-ils pas des dédoublements successifs de l'apostolat formellement institué par le Sauveur ? Dans la période apostolique, la hiérarchie ne comprenait généralement que deux degrés : le diaconat, dont l'origine est racontée au livre des *Actes* [2], et le degré auquel étaient promus les ministres supérieurs, appelés indifféremment, dans les écrits primitifs, « épiscopes » ou « presbytres » [3]. Dans chacune des

1. *I Tim.*, IV, 14; *II Tim.*, I, 6.
2. VI, 1-6.
3. « Dans l'intitulé de sa lettre aux Philippiens, écrite vers 63, saint Paul

églises fondées par les apôtres, et sous la direction de ceux-ci, se trouvait un personnel hiérarchique d'épiscopes et de diacres [1] exerçant les fonctions liturgiques. Les ministres supérieurs possédaient la plénitude du sacerdoce, ils étaient tous des évêques au sens actuel de ce mot [2]. Ils gouvernaient collectivement l'Église, confiée à leurs soins par les apôtres ou par des disciples des apôtres. A côté de ce personnel hiérarchique, les écrits apostoliques nous montrent un certain nombre d'autres ministres, tels que les « prophètes », les « didascales [3] », les « diaconesses », dont les fonctions, assez difficiles à déterminer, disparurent ou furent confiées aux épiscopes.

A une époque très primitive, le degré supérieur de la hiérarchie se dédoubla, pour ainsi parler, et donna naissance à l'épiscopat et au presbytérat. L'épiscopat plural disparut; les églises furent gouvernées par un évêque souverain, ayant sous sa dépendance des prêtres, inférieurs à lui, et des diacres. Telle sera désormais la composition du personnel hiérarchique des églises.

Cette hiérarchie à trois degrés commence à se dessiner du vivant des apôtres. A Jérusalem, après la dispersion des douze, un « frère » du Seigneur, Jacques, gouverne l'église locale en chef souverain, avec la collaboration des presbytres et des diacres. Ce gouvernement unitaire fut continué, vers 61, par son successeur

s'adresse « aux saints du Christ qui sont à Philippes, avec les évêques et les diacres ». Quelques années auparavant, en se rendant à Jérusalem, il avait convoqué les « prêtres » d'Éphèse et leur avait recommandé la jeune église, où le Saint-Esprit les avait constitués « évêques ». Ici apparaît déjà l'indistinction des prêtres et des évêques et le gouvernement collégial de l'Église. » DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, chap. VII, p. 88. Cf. BATIFFOL, *Études d'Histoire et de Théologie positive*, 1re série. « La Hiérarchie primitive ».

1. *Philipp.*, I, 1. Cf. *Act.*, XIV, 22; XX, 17; *Tit.*, I, 5.

2. Les presbytres imposèrent, en effet, les mains à Timothée pour l'ordonner. *I Tim.*, IV, 14.

3. *Act.*, XIII, 1, 3; *Eph.*, IV, 11.

Simon. La situation de Timothée et de Tite, telle qu'elle est décrite dans les épîtres pastorales, a également beaucoup d'analogies avec l'épiscopat unitaire; car ces deux personnages sont les chefs de leurs églises, et ils ont des presbytres et des diacres sous leur dépendance. L'épiscopat unitaire existait aussi à Rome; saint Irénée nous donne la succession des évêques de cette ville depuis saint Pierre jusqu'à Eleuthère [1].

La hiérarchie à trois degrés remonte donc, par ses origines, aux temps apostoliques. Mais elle n'a été une institution tout à fait universelle que vers le milieu du second siècle. Car, bien que, dans les lettres de saint Ignace d'Antioche [2], elle apparaisse très clairement à la fin du Ier siècle, dans la *Lettre* de saint Clément aux Corinthiens [3], écrite vers 90, et dans la *Didaché* [4], on trouve encore la hiérarchie à deux degrés.

Si la hiérarchie à trois degrés, épiscopat, presbytérat et diaconat, doit sa naissance, comme on peut le conjecturer, à des dédoublements successifs de l'apostolat, fondé par Jésus, les pouvoirs propres à chacun des degrés de cette hiérarchie sont donc tous d'origine divine [5].

Le Sauveur, répondant à une question insidieuse des Pharisiens, a proclamé l'unité et l'indissolubilité du mariage, et a déclaré la polygamie et le divorce contraires à l'institution primitive [6]. « A cause de la dureté du cœur » des Juifs, Moïse a permis le divorce; désormais il n'en sera plus ainsi, et quiconque répudiera sa femme

1. *Adv. Haer.*, III, 3.
2. *Smyrn.*, VIII, 1 : Obéissez tous à l'évêque, comme Jésus-Christ obéit à son Père, obéissez aux prêtres comme aux apôtres, et honorez les diacres.
3. *I Clem.*, XLII, 4.
4. XV, 1.
5. Cf. Conc. Trident., Sess. XXIII, *de Sacramento ordinis*, can. 6.
6. *Marc.*, X, 2-13.

pour en épouser une autre commettra un adultère. Telle est la loi de l'indissolubilité matrimoniale promulguée par le Christ, et que saint Paul rappellera aux chrétiens de Corinthe comme le précepte du Seigneur[1].

L'intention de Jésus n'est pas douteuse; il a voulu que le mariage fût pour les chrétiens une institution plus sainte, plus sacrée, qu'il ne l'était pour les Juifs. Ce caractère de sainteté que Jésus a donné au mariage chrétien, est le principe du sacrement. C'est en réfléchissant, en effet, sur la sainteté du mariage réformé par le Christ, que la pensée chrétienne a pris progressivement conscience de son efficacité sacramentelle, et qu'elle a compris toute la portée de cette sanctification. Car toute l'institution du sacrement de mariage a consisté, et n'a pu consister, que dans la sanctification de l'union matrimoniale. L'intention sanctificatrice de Jésus nous est manifestée par les textes, mais à demi ; sans le développement postérieur, nous ne l'aurions jamais connue dans son intégralité. Mais, si le développement s'opère, ne serons-nous pas en droit de conclure que le terme de ce développement est en parfaite harmonie avec son principe, c'est-à-dire avec l'intention de Jésus de rendre le mariage chrétien plus parfait que le mariage mosaïque ?

Cette conscience progressive de la sainteté du mariage chrétien se manifeste déjà fortement dans la période apostolique. Saint Paul, écrivant aux Éphésiens[2], leur fait remarquer que l'union indissoluble de l'homme et de la femme est un mystérieux symbole de celle du Christ avec son Église. Ce symbolisme si élevé, que l'Apôtre découvre dans le mariage chrétien, montre quelle haute idée il se faisait de l'excellence et de la sainteté du lien matrimonial. Cette conception pauline

1. *I Cor.*, VII, 10-11, 39.
2. V, 32.

a orienté la pensée chrétienne; c'est d'elle qu'est sortie en grande partie la théologie sacramentaire du mariage[1].

L'institution divine est donc formellement affirmée, dans les écrits apostoliques, pour le baptême et l'eucharistie. Aussi allons-nous en trouver des affirmations très nettes dans les auteurs ecclésiastiques des premiers siècles de l'Église. Quant à l'institution divine des autres sacrements, elle n'a émergé à la conscience catholique que peu à peu. Il nous reste à dire à quelles époques et sous quelles influences ce travail s'est opéré dans l'Église infaillible, sans cesse dirigée par l'Esprit-Saint.

1. Cette manière de concevoir l'institution divine des sacrements diffère radicalement de celle de M. Loisy, comme on en jugera par cette page de *L'Évangile et l'Église*, chap. VI (3e édit.) : « On peut dire que Jésus au cours de son ministère n'a ni prescrit à ses apôtres ni pratiqué lui-même aucun règlement du culte extérieur qui aurait caractérisé l'Évangile comme religion. Jésus n'a pas plus réglé d'avance le culte chrétien qu'il n'a réglé formellement la constitution et les dogmes de l'Église. C'est que, dans l'Évangile, le christianisme n'était pas encore une religion existant par elle-même. Il ne se posait pas en face du judaïsme légal ; les rites mosaïques, pratiqués par le Sauveur et ses disciples, tenaient lieu d'autre institution et satisfaisaient au besoin qu'a toute religion de s'exprimer dans un culte. L'Évangile, comme tel, n'était qu'un mouvement religieux, qui se produisait au sein du judaïsme, pour en réaliser parfaitement les principes et les espérances. Ce serait donc chose inconcevable que Jésus, avant sa dernière heure, eût formulé des prescriptions rituelles. Il n'a pu y songer qu'à ce moment suprême, lorsque l'accomplissement immédiat du règne messianique apparut comme impossible en Israël, et qu'un autre accomplissement, mystérieux dans sa perspective, obtenu par la mort du Messie, resta la dernière chance du royaume de Dieu sur la terre. La cène eucharistique se montre alors comme le symbole du royaume que doit amener le sacrifice de Jésus. Encore est-il que l'eucharistie, au jour de sa célébration première, signifie plutôt l'abrogation du culte ancien et l'avènement prochain du royaume, que l'institution d'un nouveau culte, le regard de Jésus n'embrassant pas l'idée d'une religion nouvelle, d'une Église à fonder, mais toujours l'idée du royaume des cieux à réaliser. » — *Autour d'un petit livre*, p. 227 : « On perçoit encore sans difficulté, dans le Nouveau Testament, que l'Église n'a été fondée et les sacrements n'ont été institués, à proprement parler, que par le Sauveur glorifié. Il s'ensuit que l'institution de l'Église et des sacrements par le Christ est, comme la glorification de Jésus, un objet de foi, non de démonstration historique. »

§ III. — Le dogme de l'institution divine des sacrements d'après les Pères.

L'institution divine du baptême et celle de l'eucharistie sont attestées par saint Justin. On baptise, dit-il, ceux qui croient à la vérité de la doctrine chrétienne, car le Sauveur a déclaré que si on ne renaît, on n'entrera pas dans le royaume des cieux[1]. De même, l'eucharistie est célébrée, parce que « les apôtres, dans leurs mémoires, qu'on appelle évangiles, nous rapportent que Jésus leur fit ces recommandations : il prit du pain, et ayant rendu grâces, il dit : « Faites ceci en mémoire de moi : ceci est mon corps. » Il prit de même le calice, et ayant rendu grâces, il leur dit : « Ceci est mon sang[2]. » Des affirmations semblables se lisent dans les écrits de saint Irénée[3], de Tertullien[4], et des auteurs des siècles suivants.

L'origine divine du pouvoir de remettre les péchés commis après le baptême, fut totalement mise en lumière au temps de Tertullien. Celui-ci refusait au pape Calliste le droit d'accorder le pardon de l'Église aux fautes charnelles. L'évêque de Rome affirmait au contraire son droit, et alléguait, pour justifier sa mesure indulgente, le pouvoir des clés qu'il tenait du Christ par l'intermédiaire de saint Pierre (*Matth.*, XVI, 19)[5]. L'Église avait donc conscience d'être la dépositaire d'un pouvoir illimité de remettre les péchés, pouvoir originaire du Christ. Ni les réclamations de Tertullien, ni cel-

1. *I Apol.*, 61.
2. *I Apol.*, 66 (Trad. L. Pautigny).
3. Saint Irénée affirme à plusieurs reprises l'institution de l'eucharistie par le Christ : *Adv. Haer.*, IV, 17 4-5 ; IV, 33 2.
4. *De bapt.*, 13 ; *Adv. Marc.*, IV, 40.
5. Tertullien, *De pudicitia*, 21.

les de saint Hippolyte[1] ne parvinrent à la troubler.

Quelques années plus tard, lorsque les Novatiens protestèrent contre la réconciliation des *lapsi*, commencée par saint Cyprien et autorisée par le pape Cornelius, l'Église les exclut de son sein. Les auteurs catholiques, tels que saint Cyprien[2], et, après lui, saint Pacien évêque de Barcelone[3] et saint Ambroise[4] démontrèrent par l'Écriture, en particulier par le texte de saint Jean : *Quorum remiseritis...* aux Novatiens l'origine divine du pouvoir de l'Église de remettre tous les péchés sans exception.

Au moment où se produisit la crise novatienne, l'Église avait donc une conscience pleine et entière de l'institution divine de son pouvoir de remettre toutes les fautes postbaptismales, c'est-à-dire de l'institution divine de ce qu'on appellera dans la suite le sacrement de pénitence.

L'origine divine des divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique fut également mise en relief à l'occasion d'un mouvement hétérodoxe, le mouvement hérétique du *gnosticisme*, au début du IIe siècle.

Les Gnostiques prétendaient interpréter la doctrine chrétienne à l'aide d'une philosophie malsaine, et en se soustrayant totalement à l'autorité de l'Église. Les défenseurs de l'orthodoxie les combattirent en affirmant que la véritable doctrine du Christ ne se trouve que dans l'enseignement de la hiérarchie divinement établie. Saint Ignace d'Antioche, qui a assisté aux commencements du gnosticisme judaïsant, ne cesse de répéter aux fidèles d'Asie, pour les prémunir contre les hérésies, de s'en tenir à la doctrine de l'évêque, des

1. *Philosophoumena*, IX, 12.
2. *Epist.* LV.
3. *Epist. ad Sempronianum.*
4. *De paenitentia.*

prêtres et des diacres, et de ne rien faire sans l'évêque[1]. L'évêque, ses prêtres et les diacres ont été, en effet, établis par la volonté du Christ et confirmés par son Saint-Esprit[2]. Saint Irénée, quelques années plus tard, pour décider entre hérétiques et orthodoxes, s'en réfère de même à l'enseignement des évêques de l'Église universelle, et principalement à l'enseignement de l'Église de Rome[3].

L'institution divine de la hiérarchie fut encore affirmée à l'occasion de certaines difficultés locales, relatives au gouvernement des églises. L'église de Corinthe s'était révoltée contre ses chefs légitimes, vers la fin du Ier siècle. Saint Clément de Rome dut intervenir. Il faut respecter nos chefs, dit-il aux Corinthiens[4] ; car ce sont les Apôtres qui ont institué les épiscopes et les diacres et les Apôtres ont été envoyés par le Christ, de même que le Christ a été envoyé par Dieu[5].

Lorsque, un siècle et demi plus tard, l'arrogance des confesseurs et martyrs de Carthage essaya de se passer de l'évêque et des prêtres dans la réconciliation des *lapsi*, saint Cyprien protesta énergiquement. D'après la loi divine portée par le Christ, dit-il, l'Église est fondée sur les évêques, dont la succession remonte à saint Pierre, et sur le clergé. Rien donc ne doit être fait dans l'Église sans l'autorisation des évêques : « Dominus noster, cujus praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro : *Ego tibi dico quia tu es Petrus*... Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur et

1. *Philad.*, VII.
2. *Philad.*, Inscr. ; Cf. *Ephes.*, III ; *Trall.*, III ; *Smyrn.*, VIII.
3. *Adv. Haer.*, III, 3, 1, 2.
4. *I Clem.*, XXI, 6.
5. *Ibid.*, XLII, 4.

omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Cum hoc ita divina lege fundatum sit, miror quosdam audaci temeritate sic mihi scribere voluisse ut ecclesiae nomine litteras facerent, quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta[1]. » A diverses reprises l'évêque de Carthage parle des ordinations par lesquelles le « divin sacerdoce[2] » et les autres ordres sont conférés[3].

Le rite de l'ordination épiscopale est l'imposition des mains[4], et cette ordination est de droit divin comme l'ordre qu'elle confère.

Le développement de la tradition au sujet de l'institution divine du sacrement de l'ordre s'est fait sans donner lieu à aucune controverse sérieuse. La théorie montaniste de Tertullien, selon laquelle tous les chrétiens sont revêtus du sacerdoce[5], fut considérée comme une doctrine excentrique. La thèse de saint Jérôme[6], dont on trouve dans saint Epiphane[7] la contrepartie, et selon laquelle la distinction de l'épiscopat et du presbytérat ne serait pas de droit divin, n'impressionna que faiblement les auteurs ecclésiastiques.

Aussi, à l'époque de saint Augustin, l'ordination était-elle considérée comme un « sacramentum Domini[8] » et, au moyen âge, Hugues de Saint-Victor[9] et P. Lombard[10] affirmèrent leur foi en l'institution divine des différents ordres, en montrant comment le Sauveur en a exercé toutes les fonctions et a donné à son Église l'ordre de l'imiter.

1. *Epist.* I, 1.
2. *Ibid.*
3. *Epp.* XXXVIII, 2 ; LXVI, 1, etc.
4. *Ep.* LXVII, 5.
5. *De monog.*, 12.
6. *In Tit.*, I, 5.
7. *Haer.*, 75, 4-5.
8. *De bono conj.*, 32.
9. *De sacramentis*, lib. II, pars III, cap. 5 sq.
10. *Sent.* IV, 24.

Outre les trois degrés hiérarchiques de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat, on voit apparaître, au IIIe siècle, des ordres inférieurs. A Rome, d'après la lettre écrite en 251 par le pape Cornélius[1] à Fabius évêque d'Antioche, il y en avait cinq : ceux de sous-diacre, d'acolyte, d'exorciste, de lecteur et de portier. En Orient, il n'y en eut que deux : le sous-diaconat et l'ordre des lecteurs. Ces ordres inférieurs nous apparaissent historiquement comme des dédoublements des fonctions diaconales. A ce titre, ils sont des participations au sacerdoce institué par le Christ, comme l'enseigne une école théologique, à la suite de saint Thomas.

Dans la période patristique, la doctrine de la sainteté du mariage chrétien, un et indissoluble, se développa, soit dans les instructions données par les pasteurs aux fidèles mariés, soit à l'occasion des erreurs émises par les faux docteurs à son sujet.

Le mariage est placé sous la surveillance de l'évêque, dit saint Ignace, il doit être selon le Seigneur et non selon la passion[2]. Aussi, l'Église l'a-t-elle toujours défendu comme un bien sacré que Jésus lui a confié, et l'a-t-elle entouré, dès l'origine, de cérémonies saintes, de nature à en rehausser l'excellence aux yeux des fidèles.

A la fin du IIe siècle, au témoignage de Tertullien, le mariage devait être conclu devant l'Église pour être reconnu comme vraiment légitime[3]. Car l'Église en forme le nœud, l'oblation sainte le confirme, et la bénédiction sacerdotale le scelle[4]. Tertullien, il est

1. EUSÈBE, *H. E.*, VI, 43. Cf. DUCHESNE, *Orig. du culte chrét.* (1898), p. 331.
2. *Ad Polyc.*, V, 2.
3. *De pudicitia*, 4.
4. *Ad uxorem*, II, 9

vrai, sous l'empire du rigorisme montaniste, combattit plus tard les secondes noces, auxquelles, du reste, il n'avait jamais été favorable, et en vint à condamner le principe même de l'union des sexes. Mais ces excès montanistes n'infirment pas la valeur des témoignages de Tertullien catholique.

Au IIe siècle, les sectes encratiques[1] et gnostiques, s'inspirant des théories philosophiques, fort répandues alors, relatives au caractère essentiellement mauvais de la matière, condamnèrent le mariage parce qu'il propage la chair. Ils furent combattus par les auteurs ecclésiastiques, en particulier par Clément d'Alexandrie[2].

Les Manichéens, aux IVe et Ve siècles, reprirent les erreurs gnostiques. Cette fois, pour les réduire à néant, les Pères insistèrent sur l'origine divine du mariage chrétien. Comment les noces seraient-elles mauvaises, puisqu'elles ont été *sanctifiées* par le Christ, soit lorsqu'il assista aux noces de Cana, comme l'affirmaient saint Epiphane[3], saint Grégoire de Nazianze[4] et saint Cyrille d'Alexandrie[5], soit lorsqu'il prononça la parole : *Et erunt duo in carne una*, selon la pensée de saint Ambroise[6]? L'idée qu'on se faisait alors de la sainteté de l'union conjugale était telle, que plusieurs hésitaient à reconnaître la légitimité des secondes noces[7].

Mais l'enseignement le plus explicite nous est donné par saint Augustin. Le saint évêque eut à défendre le mariage, non seulement contre les doctrines manichéennes, mais encore contre sa propre doctrine du péché originel, que les Pélagiens trouvaient déshono-

1. Cf. TIXERONT, pp. 208-209.
2. *Stromates*, III, 16. Cf. TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, I, 29.
3. *Haer.*, 67, 6.
4. *Orat.* XL, 18.
5. *In Joan.*, II, 11.
6. *Epist.* XLII, 3.
7. *Synode de Césarée*, can. 3 et 7. HÉFÉLÉ, *Hist. des conciles*, t. I, pp. 218-220.

rante pour la vie conjugale, propagatrice de la faute héréditaire. Le mariage est saint, explique-t-il, parce qu'il est le « sacramentum », le symbole de l'union du Christ avec son Église [1]. Et c'est en assistant aux noces de Cana que le Sauveur a dévoilé ce symbolisme : « Dominus invitatus venit ad nuptias, etiam excepta mystica significatione, confirmare voluit quod ipse fecit nuptias... Ipsae [virgines] pertinent ad nuptias cum tota ecclesia, in quibus nuptiis sponsus est Christus. Ac per hoc ergo Dominus invitatus venit ad nuptias, ut conjugalis castitas firmaretur, et ostenderetur sacramentum nuptiarum : quia et illarum nuptiarum sponsus personam Domini figurabat cui dictum est : *Servasti bonum vinum usque adhuc* [2]. » Désormais l'institution divine du mariage en tant que *sacramentum*, c'est-à-dire en tant que symbole très saint de l'union du Christ avec son Église, sera universellement affirmée. La tradition postérieure précisera l'efficacité sacramentelle de ce symbole divin, et montrera que le mariage est tellement saint qu'il est une source de sainteté.

L'existence de la confirmation, *en tant que sacrement réellement distinct du baptême*, est formellement affirmée par les auteurs du ve siècle [3].

La création des paroisses rurales fut l'occasion de cette distinction absolue. Tant que l'évêque présida l'administration solennelle du baptême, la confirmation fut administrée aux néophytes de suite après le bain baptismal ; elle n'était conférée séparément qu'à ceux qui

1. *De bono conj.*, 21, 32.
2. *In Joan.*, tr. IX, 2.
3. En particulier par le pape Innocent Ier dans sa lettre à Décentius évêque d'Eugubium. Cf. DENZIGER, *Enchiridion*, n. 60. — De tout temps, la distinction, au moins virtuelle, des deux rites, baptême et onction chrismale, a été enseignée ; mais, au ve siècle, cette distinction devint en Occident la séparation complète.

avaient reçu le baptême clinical en cas de maladie. Lorsque les paroisses rurales furent fondées et confiées à de simples prêtres l'évêque se réserva la confirmation en Occident. C'est alors qu'un temps plus ou moins long sépara la réception des deux sacrements, et accentua leur distinction. En Orient, on accorda aux prêtres chargés des paroisses le droit de confirmer de suite après le baptême : usage qui existe encore aujourd'hui [1].

Quant à l'origine de la confirmation, les Pères se contentent d'identifier ce sacrement avec le rite apostolique collateur du Saint-Esprit [2].

Le rite sacramentel de la confirmation comprend, non seulement l'imposition des mains, mais encore une onction d'huile bénite parfumée. Cette onction a été introduite au IIe siècle par une inspiration exclusivement biblique et chrétienne. Saint Paul compare l'action de Dieu dans le baptisé à une onction spirituelle [3]. Le Christ a été oint (χριστός) par son Père [4]; il était convenable que le chrétien (χριστιανός) reçût, dans son initiation à la religion du Christ, une onction corporelle. Ce symbolisme de l'onction, qui exprime si bien la consécration chrétienne, est expliqué par Tertullien : L'onction du nouveau baptisé, dit-il, rappelle l'onction sacerdotale qu'Aaron reçut de Moïse, et celle qui fut faite spirituellement au Christ [5]. Une doctrine semblable est enseignée par les auteurs contemporains et postérieurs, lorsqu'ils traitent de la con-

1. Cf. DUCHESNE, *Orig. du culte chrét.* (1898), p. 324.
2. SAINT CYPRIEN, *Ep.* LXXIII, 9; INNOCENT Ier, *Ep. ad Decentium.*, 3; SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate,* XV, 26. Cf. TURMEL, *Hist. de la theol. posit.*, liv. I, partie I, chap. X et liv. II, partie I, chap. IX.
3. *II Cor.*, I, 21.
4. *Hebr.*, I, 9.
5. *De bapt.*, 7. Cf. THÉOPHILE d'Antioche, *Ad Autolycum,* I, 12 : Nous nous appelons chrétiens parce que nous avons été oints de l'huile divine (καλούμεθα χριστιανοὶ ὅτι χριόμεθα ἔλαιον θεοῦ).

firmation. L'huile sainte, déclare Didyme[1], dont Aaron fut oint par Moïse et dont furent oints aussi tous les prêtres de l'ancienne loi, était la figure de l'onction du chrême sanctifié que nous recevons tous.

Avant le début du vᵉ siècle, les seuls documents patristiques connus qui fassent allusion à l'onction des malades, sont les textes liturgiques. L'*Euchologe de Sérapion*, du milieu du ivᵉ siècle, contient une formule de bénédiction de l'huile des malades[2], qui s'inspire évidemment de la lettre de saint Jacques :

« Nous t'invoquons, toi qui as toute puissance et toute force, toi le Sauveur de tous les hommes, le Père de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, et nous te prions d'envoyer du ciel du monogène sur cette huile la puissance de guérir, afin que ceux qui s'oindront de ces éléments créés par toi ou s'en nourriront, soient délivrés de toute langueur et de toute infirmité, y trouvent un remède contre tout démon, la vertu de chasser tout esprit immonde, un préservatif contre tout esprit mauvais, l'extirpation de toute fièvre, de tout frisson, de toute faiblesse, la grâce propice et la rémission des péchés, un remède de vie et de salut, le bon état de l'âme, du corps et de l'esprit, la santé parfaite. Qu'ils le redoutent, Seigneur, ton nom saint, que nous invoquons maintenant, et le nom du monogène, toutes les opérations diaboliques, tout démon, toutes les embûches de l'adversaire, et tout fléau, tout supplice, toute douleur, tout travail, toute blessure, agitation ou ombrage funeste venant de lui ; qu'ils s'éloignent de l'intérieur et de l'extérieur de ces serviteurs qui sont tiens, afin que

1. *De Trinitate*, II, 14; *P. G.*, XXXIX, 712.
2. XXIX (éd. Funk). Le titre de la prière est ainsi formulé : « Prière pour la bénédiction de l'huile des malades, du pain et de l'eau ».

soit glorifié le nom de celui qui a été crucifié pour nous, qui est ressuscité, a pris nos langueurs et nos infirmités, Jésus-Christ, qui doit venir juger les vivants et les morts; parce que, par lui, à toi soit la gloire et la puissance, dans le Saint-Esprit, et maintenant et dans tous les siècles des siècles. Amen [1]. »

Les effets de l'onction des malades, décrits par saint Jacques, la guérison corporelle et la rémission des péchés, sont fort nettement indiqués dans cette prière. Nous sommes donc autorisés à conclure que le rite de l'onction des malades était usité dans la période patristique, malgré le silence des auteurs antérieurs au ve siècle.

Ce qui corrobore cette conclusion, c'est la pratique, attestée par les *Canons d'Hippolyte* [2], de faire visiter les malades par l'évêque, pour que celui-ci prie sur eux; et aussi, et surtout la généralité de l'usage de ces onctions et l'idée précise que l'on en avait à Rome au début du ve siècle. Le pape Innocent Ier, dans sa lettre à Décentius, évêque d'Eugubium [3], déclare que les onctions dont parle saint Jacques, sont les mêmes que celles qui étaient faites alors aux fidèles malades, par les prêtres ou par leurs proches, avec l'huile bénite par l'évêque : « Quod non est dubium de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere [illud Jacobi], qui

1. On trouve une formule analogue dans les *Constitutions apostoliques* (VIII, 29) et dans le *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (éd. RAHMANI), p. 49.

2 199-200 (DUCHESNE, *Orig. du cult. chrét.*, p. 517): Sit diaconus qui episcopum comitetur omni tempore illique indicet singulos infirmos. Magna enim res est infirmo a principe sacerdotum visitari : reconvalescit a morbo quando episcopus ad eum venit imprimis si super eo orat, quia umbra Petri sanavit infirmum. Le texte ne parle pas d'onction. — Innocent Ier dans sa lettre à Décentius dit que la visite des malades, pour les oindre d'huile bénite par l'évêque, se fait aussi par les prêtres « quia episcopi occupationibus aliis impediti ad omnes languidos ire non possunt ».

3. *Epist.* XXV ad Dec., 8; DENZIG., n. 61.

sancto oleo chrismatis perungi possunt, quod ab episcopo confectum, non solum sacerdotibus, sed et omnibus uti christianis licet in sua aut suorum necessitate inungendum. » Innocent appelle l'huile des malades bénite par l'évêque, « une sorte de sacrement », qui à ce titre ne doit pas être administrée aux pénitents : « Nam paenitentibus istud infundi non potest, quia genus sacramenti est. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi? » Le développement postérieur différenciera davantage les onctions faites par les prêtres de celles que se faisaient les simples fidèles dans leurs maladies.

Saint Cyrille d'Alexandrie[1] identifie également la pratique de l'onction des malades avec le rite décrit dans l'épître de saint Jacques, et il recommande instamment aux fidèles d'y recourir dans leurs maladies plutôt que de s'adresser aux magiciens. Saint Césaire d'Arles fait de même [2]. Les auteurs voient donc tous dans le texte de saint Jacques l'origine et l'efficacité de l'usage d'oindre les fidèles malades avec de l'huile bénite à cette fin [3].

*
* *

Un développement cultuel et hiérarchique considérable s'est donc opéré dans la période patristique. Ce développement est légitime, car il est homogène à son point de départ, c'est-à-dire aux principes posés par le Christ.

Les historiens protestants affirment, pour la plupart, que ce développement s'est fait sous l'influence des re-

1. *De adoratione in spiritu et veritate*, liv. VI, *P. G.*, LXVIII, 472.
2. Voir plus haut, p. 140. Seuls Origène, *Homél. II, 4, in Levitic.*, et saint Jean Chrysostome, *De sacerdotio*, III, 6, appliquent le texte de saint Jacques à la pénitence.
3. Voir TURMEL, *Hist. de la Théol. posit.*, liv. I, Partie I, chap. XIII, et liv. II, Part. I, chap. XII.

ligions helléniques ; l'Église aux IIe et IIIe siècles se serait approprié, en les modifiant un peu, les usages superstitieux des mystères païens, afin de se concilier plus aisément les esprits du monde gréco-romain. D'après M. Harnack[1], la confirmation serait due à une infiltration mithriaque, et l'influence païenne se ferait aussi particulièrement sentir dans la constitution de la hiérarchie ecclésiastique, et dans le développement du culte chrétien en général[2].

Ces affirmations systématiques s'inspirent beaucoup plus des préjugés du protestantisme libéral, selon lesquels le Christ aurait institué une religion sans culte extérieur, « la religion de l'esprit », que sur une étude impartiale de la littérature ecclésiastique.

Quand on suit le développement historique du culte chrétien, on est frappé par ce fait, que l'inspiration qui l'a guidé est exclusivement chrétienne. Ce sont les apôtres qui ont établi les épiscopes et les presbytres, déclare saint Clément de Rome; c'est le Christ, c'est l'Esprit, qui ont institué les évêques, les prêtres et les diacres, proclame à son tour saint Ignace d'Antioche. La confirmation est considérée comme la continuation du rite apostolique décrit dans les *Actes*, et quand l'Église ajoute l'onction d'huile parfumée au rite apostolique, c'est dans l'Écriture et non dans les rites païens qu'elle en trouve l'idée. Le baptême et l'eucharistie sont célébrés parce que le Christ l'a ordonné.

Au reste, quand on connaît l'aversion des premiers chrétiens pour le paganisme, l'idée « qu'ils aient pu chercher des modèles, pour quoi que ce soit, dans les institutions qu'ils avaient en horreur, semble tout à fait inacceptable[3] ». Que plus tard, lorsque le paganisme

1. *Dogmengeschichte*, I3, 433, not. 2.
2. *Id.*, I3, 195-207.
3. DUCHESNE, *Orig. du culte chrét.*, p. 10, note 2.

fut totalement vaincu, au IVe et au Ve siècles, l'Église ait christianisé certains usages païens, des fêtes païennes par exemple, pour en changer le caractère, impuissante qu'elle était à les supprimer, c'est incontestable. Mais au IIe et au IIIe siècles, époque du développement sacramentel, les conditions dans lesquelles se trouvait le christianisme vis-à-vis du paganisme, et l'esprit qui animait les auteurs ecclésiastiques, rendaient des faits de ce genre impossibles. Qu'on lise pour s'en convaincre la violente diatribe de Clément d'Alexandrie [1] contre les rites païens, dont l'impiété et l'obscénité sont révoltantes, ou le livre *De la Couronne* de Tertullien, dans lequel la haine du paganisme est poussée jusqu'à refuser à un soldat chrétien le droit de porter la couronne de laurier dans une fête militaire [2].

On insiste, il est vrai, sur les ressemblances qui existent entre certains rites païens et les rites chrétiens. La religion de Mithra, en particulier, offre avec le christianisme des ressemblances frappantes. Les mithriastes étaient initiés par un rite baptismal, accompagné d'autres cérémonies analogues à la confirmation et à la communion.

Mais ces ressemblances s'expliquent-elles nécessairement par un emprunt? Et s'il y a emprunt, quelle est celle des deux religions qui a copié l'autre? C'est la religion chrétienne, d'après M. Harnack. Les auteurs chrétiens contemporains, bien placés pour le savoir, affirment au contraire que c'est le mithriacisme. « Les mauvais démons, dit saint Justin, ont imité cette institution [l'eucharistie] dans les mystères de Mithra : on présente du pain et une coupe d'eau dans les cérémonies de l'initiation, et on prononce certaines formules

1. *Cohortatio ad Gentes*, cap. II.
2. Tertullien a écrit trois traités, *Des spectacles*, *De la couronne* et *De l'idolâtrie*, dans le but d'exposer les devoirs que doit remplir un chrétien pour éviter l'idolâtrie.

que vous savez ou que vous pouvez savoir[1] ». « Qui est-ce qui pervertit l'esprit des fauteurs d'hérésie? se demande Tertullien[2] : C'est le diable qui a pour partage de contrefaire la vérité, et même de singer les rites des divins sacrements dans les mystères des idoles. Il baptise lui aussi ses croyants et ses fidèles, et leur promet de faire disparaître leurs fautes dans ce bain. Si j'ai bonne mémoire, Mithra signe au front ses soldats et célèbre l'oblation du pain. » Mais, déclare Tertullien, ces baptêmes de Mithra, ainsi que ceux de tous les autres cultes païens, ceux d'Isis et ceux des mystères d'Eleusis entre autres, sont vains et inutiles; ce sont des contrefaçons menteuses et diaboliques de l'opération divine[3].

Ce langage laisse clairement entendre, comme le remarque fort justement Mommsen[4], que si quelque religion a imité les autres, ce n'est pas le christianisme. Si les auteurs de la fin du IIe siècle eussent été les contemporains et les témoins, comme on le prétend, de ces infiltrations païennes dans le culte chrétien, leur haine du paganisme et les accusations de plagiat qu'ils formulent contre lui ne seraient-elles pas tout à fait incompréhensibles?

En réalité, l'influence des cultes helléniques n'a pu s'exercer sur le christianisme que d'une manière absolument extrinsèque; en ce sens que le christianisme,

1. *I Apol.*, 66 (trad. de L. PAUTIGNY). C'est en vain que M. Harnack a essayé de démontrer, pour fortifier sa thèse, que l'usage officiel de l'Église primitive était de célébrer l'eucharistie avec du pain et de l'eau seule (*Texte und Untersuchungen*, VII, 2). La pratique aquarienne a été réprouvée par saint Cyprien (*Ep.* LXIII), et les évêques qui l'avaient illégitimement adoptée s'inspiraient de motifs tout à fait étrangers au culte de Mithra.

2. *De praescr.*, 40; Cf. *De corona*, 15.

3. *De bapt.*, 5. Saint Justin, *I Apol.*, 62, accuse aussi les démons d'avoir imité le baptême chrétien.

4. ANTIQUITÉS ROMAINES, *Le culte chez les Romains*, tom. I, p. 108 ss. (traduct. française). Voir aussi FRANZ CUMONT, *Les Mystères de Mithra*, chap. V.

pour s'opposer aux religions environnantes et se montrer au monde comme totalement distinct et différent d'elles, a dû entourer son culte d'un appareil extérieur mystérieux. Seuls les initiés purent être présents à ses assemblées, et le secret fut demandé aux membres des communautés chrétiennes. Cet appareil extérieur du culte chrétien disparut avec les circonstances qui le firent naître, et il fut remplacé par d'autres, conformes aux exigences sociales des diverses époques de l'histoire du christianisme. Cette influence que le paganisme a pu exercer sur la religion chrétienne, n'est donc pas une influence créatrice, qui aurait donné naissance à nos sacrements; elle n'a atteint que l'extérieur, que les formes tout à fait accidentelles du culte. Le développement interne du culte chrétien s'est opéré — les documents en font foi — conformément aux principes posés par le Christ et par les apôtres, et sous la garantie du contrôle sévère de l'Église.

L'histoire du dogme de l'efficacité, exposée au chapitre troisième, est, elle aussi, une démonstration de l'origine exclusivement chrétienne de nos sacrements. Si, en effet, l'Église était allée chercher dans les religions helléniques ses rites sacrés, elle aurait également adopté l'idée que ces religions se faisaient de l'efficacité de ces rites[1]. Or la doctrine catholique de l'efficacité sacramentelle est une doctrine originale, bien différente de la conception qu'avaient les païens de l'efficacité de leurs mystères. Ceux-ci opéraient magiquement, c'est-à-dire ils n'exigeaient de la part de ceux qui y participaient aucune coopération morale,

1. M. Harnack, *l. c.*, et beaucoup d'autres protestants avec lui prétendent qu'en effet l'Église a puisé dans le paganisme sa doctrine de l'efficacité des sacrements, en même temps qu'elle en empruntait les rites. D'après ces auteurs, l'efficacité, que les catholiques attribuent à leurs sacrements, est une efficacité « magique et superstitieuse », semblable à celle que les païens attribuaient à leurs rites!

aucune véritable conversion du cœur, tandis que les sacrements chrétiens ne donnent le salut qu'à ceux qui ont réparé par une sérieuse pénitence leurs désordres passés et qui sont totalement « morts au péché ». Tertullien[1], on s'en souvient, insiste tellement sur cette pénitence préparatoire au baptême, qu'il semble lui accorder presque toute l'œuvre de la régénération du chrétien. L'enseignement de Tertullien est aussi celui de tous les Pères, qui tremblent toujours de voir des catéchumènes non convertis descendre dans les eaux baptismales.

Ce n'est pas le paganisme qui a pu inspirer aux auteurs chrétiens une idée si juste de l'efficacité des sacrements, c'est l'enseignement traditionnel de l'Église. Au reste, les écrivains ecclésiastiques ont soin de nous le dire. Les chrétiens sont régénérés et lavés dans l'eau, dit saint Justin, conformément à la doctrine que les apôtres nous ont transmise[2]. L'eau a la vertu de régénérer, déclare Tertullien, parce qu'à l'origine du monde elle a été consacrée par l'Esprit de Dieu qui se reposa sur elle[3]. Le salut est impossible sans l'ablution baptismale, car le Christ a dit : Si quelqu'un ne naît de l'eau, il n'a pas la vie[4].

Tertullien, il est vrai, pour démontrer que la doctrine de l'efficacité régénératrice de l'eau baptismale n'a rien d'absurde, allègue la croyance des païens à l'efficacité de leurs ablutions religieuses, et y trouve une preuve que l'eau possède une vertu purificatrice. Mais il a soin d'ajouter que cette croyance païenne est vaine, et repose sur une supercherie diabolique[5].

1. *De paenitentia*, 1, 6.
2. *I Apol.*, 61.
3. *De bapt.*, 3.
4. *De bapt.*, 12.
5. *De bapt.*, 5.

Seule la foi chrétienne est conforme à la réalité, car elle a pour base le témoignage de Dieu lui-même.

Les auteurs chrétiens des IIe et IIIe siècles opposent donc constamment l'un à l'autre le christianisme, institution divine, au paganisme, institution diabolique. Ce n'est donc pas à croire que les chrétiens soient allés chercher leurs rites et leur doctrine dans une institution ennemie et si détestée. Il est bien désirable que la science catholique fasse définitivement justice de ces thèses protestantes si tendancieuses.

§ IV. — Le dogme de l'institution divine des sacrements d'après les écrits des théologiens.

a. L'affirmation générale de l'institution divine des sept sacrements.

Les théologiens du moyen âge, conformément à leur méthode, ont synthétisé toutes les données de la tradition, et ont affirmé en thèse générale l'institution divine des sept sacrements. Avant eux, saint Augustin avait bien déclaré, dans des assertions générales, que les sacrements chrétiens ont le Christ pour auteur. Mais le contexte montre qu'il n'avait guère en vue que le baptême et l'eucharistie[1]. Au moyen âge, la liste des sept sacrements étant nettement fixée, on traita d'une manière synthétique la question de leur institution divine.

Les Pères avaient enseigné clairement que le baptême, l'eucharistie, la pénitence, l'ordre et le mariage viennent du Christ; ils n'avaient pas parlé expressément de l'institution de la confirmation ni de l'extrême-onction[2]. Au XIIe siècle, les auteurs disaient assez gé-

1. Voir plus haut, pp. 28-29.
2. Voir TURMEL, *l. c.*

néralement que ces deux sacrements ont été institués par les apôtres [1], sans spécifier si les apôtres avaient reçu du Christ une délégation spéciale à cet effet. Mais cet enseignement fut vite précisé, car un rite efficace de la grâce et capable de la « causer », ne peut avoir que Dieu pour auteur. Le dogme de l'efficacité des sacrements, qui est en quelque sorte le dogme générateur de la théologie sacramentaire, amenait ainsi les auteurs à une intelligence exacte de l'origine de la confirmation et de l'extrême-onction. Aussi l'institution divine des sept sacrements de la religion chrétienne est-elle universellement affirmée dans la première moitié du XIIIe siècle [2].

C'est bien la réflexion sur la merveilleuse efficacité des sacrements, qui a manifesté très clairement à la conscience catholique le dogme de l'institution divine des sept sacrements. C'est de Dieu seul, fait remarquer saint Thomas, que vient la vertu des sacrements : ceux-ci ne peuvent donc avoir que Dieu seul pour auteur [3]. C'est le Christ qui les a institués ; comme Dieu, il avait sur les sacrements une puissance absolue, et comme homme, il possédait une puissance ministérielle supérieure, dont il a usé en établissant les rites chrétiens [4]. Les sept sacrements de la loi de grâce, affirme à son tour saint Bonaventure [5], ont pour auteur le Christ, le médiateur et le législateur du testament nouveau ; c'est

1. ROLAND (GIETL, *Die Sent. Rolands*, p. 213) ; HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, II, pars 15, 2 ; *Summa Sententiarum*, VI, 15 ; P. LOMBARD, *Sent.* IV, 23, 2.

2. ALEXANDRE DE HALÈS, *Sum. theol.*, IV, q. 5, memb. 2, art. 1 ; SAINT THOMAS, SAINT BONAVENTURE, etc.

3. *Sum. theol.*, 3, qu. 64, art. 2 : Virtus sacramenti est a solo Deo. Ergo solus Deus potest instituere sacramentum.

4. *Ibid.*, art. 3.

3. *Breviloq.*, pars 6, cap. 4 : Septem sacramenta legis gratiae Christus instituit, tanquam novi testamenti mediator, et praecipuus lator legis.

en vertu de sa puissance souveraine qu'il les a rendus efficaces et salutaires.

Au moment où le dogme de l'institution divine des sept sacrements fut très explicitement affirmé et étudié par les théologiens, le plan cultuel que le Sauveur n'avait manifesté qu'incomplètement à ses apôtres, apparut dans toute sa beauté. Jésus a voulu, par l'institution sacramentelle, sanctifier les principales circonstances de la vie chrétienne, ses commencements, ses accroissements successifs et son terme ici-bas. Il a voulu aussi pourvoir aux besoins du gouvernement de son Église. Les intentions de Jésus relatives aux sacrements ne sont qu'imparfaitement manifestées dans les écrits inspirés; c'est le développement dogmatique qui nous les a fait connaître intégralement dans le cours des siècles. Au terme du développement, elles se montrent à nous dans tout leur éclat, et nous sommes assurés, par l'infaillibilité de l'Église, que l'idée donnée par la tradition est en parfaite conformité avec la réalité.

b. Le mode de l'institution divine des sacrements.

Si tous les auteurs du XIII[e] siècle, s'appuyant sur le dogme de l'efficacité, ont affirmé en thèse générale l'institution divine des sept sacrements, tous n'ont cependant pas le même enseignement sur le mode de cette institution. La cause des divergences de vues qui se produisirent, tient à l'insuffisance des données évangéliques. Comment le Christ peut-il être l'instituteur des sept sacrements, alors que nous ne lisons nulle part dans les écrits inspirés qu'il se soit expliqué sur tous? Deux écoles se formèrent : l'école franciscaine et l'école thomiste [1].

1. Cf. TURMEL, *Histoire de la Théologie positive*, liv. II, partie I, chap. X.

Alexandre de Halès, lorsqu'il traite de l'institution des sacrements en général, déclare que tous les sacrements ont le Christ pour auteur, mais que tous n'ont pourtant pas été institués immédiatement par lui : « Omnia [instituit] profecto auctoritative, sed non omnia dispensative [1]. » Quelques-uns, en particulier la confirmation et l'extrême-onction, ont été établis par les apôtres en vertu d'un pouvoir qu'ils avaient reçu du Christ. Cette doctrine ne diffère guère de la théorie moderne de l'institution médiate : « Haec duo sacramenta [confirm. et extr. unc.]... data sunt dispensatione apostolorum, qui tamen quantum ad potestatem quam acceperunt a Christo majoris erant dignitatis quam ille qui erat in lege [2] [mosaica]. »

Mais lorsque Alexandre traite de la confirmation dans la suite de sa *Somme*, il adopte une opinion bien différente. Absolument convaincu que la matière et la forme des sacrements sont invariables, et qu'elles ont dû être déterminées par l'instituteur des sacrements telles qu'elles étaient au XIIIe siècle, il fut amené à dire que la confirmation avait été instituée par une inspiration particulière de l'Esprit-Saint, dans un concile de Meaux au IXe siècle. Auparavant, l'Esprit-Saint était donné aux fidèles sans l'intermédiaire d'un rite sacramentel [3].

Cette conception de l'origine de la confirmation s'appuie sur la doctrine fort juste, mais dont Alexandre faisait un emploi excessif, de l'action incessante du Saint-Esprit dans l'Église. Cette action aurait pour fin, non seulement de manifester progressivement à la société chrétienne la vérité révélée aux apôtres, mais encore de lui

1. *Sum. theol.*, IV, qu. 5, membr. 2, art. 1 : Sacramenta N. L. digniora sunt sacramentis veteris legis, in quantum hujusmodi et per digniorem sunt instituta, scilicet per Christum vel apostolos auctoritate ipsius et doctrina.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, qu. 9, membr. 1, 2.

inspirer la pensée et de lui communiquer le pouvoir d'instituer de nouveaux sacrements. Curieuse théorie, qui apparaît pour la première fois dans la *Summa* du Docteur irréfragable[1] !

Saint Bonaventure suivit l'enseignement d'Alexandre, mais en l'atténuant un peu. D'après le Docteur séraphique, la forme et la matière essentielles de la confirmation ont été instituées par l'Esprit-Saint, mais peu de temps après la mort des Apôtres : « Sed postquam bases Ecclesiae Apostoli, scilicet qui a Deo non per homines erant ordinati praelati et confirmati defecerunt, instituit Spiritus Sanctus hujus sacramenti formam, cui etiam virtutem sanctificandi dedit[2]. »

L'extrême-onction, d'après saint Bonaventure, aurait une origine analogue : c'est l'Esprit-Saint qui l'aurait instituée par l'intermédiaire des apôtres ; saint Jacques serait le promulgateur de cette institution. Si, en effet, l'extrême-onction était l'œuvre du Christ, les Évangiles le diraient. Or ils sont muets à ce sujet ; car on ne peut voir l'institution de l'extrême-onction, comme le voudraient certains, dans la recommandation du Sauveur à ses apôtres de guérir les malades galiléens avec les onctions d'huile, pas plus qu'on ne peut trouver l'institution de la confirmation dans le fait que Jésus ait imposé les mains aux enfants pendant sa vie mortelle. Il faut donc convenir que c'est l'Esprit-Saint qui a institué l'extrême-onction par l'intermédiaire des apôtres[3].

1. C'est bien l'institution du sacrement lui-même, et non simplement celle de sa matière et de sa forme, qui est attribuée au Saint-Esprit. Car on ne pensait pas alors qu'il suffise pour être l'instituteur d'un sacrement de déterminer l'effet spirituel sans choisir le rite.

2. *IV Sent.*, Dist. 7, art. 1, qu. 1. — *Ibid.*, qu. 2 : Postea successoribus [apostolorum] institutis dandus erat [Spiritus S.] vi verborum et invisibiliter : ideo oportuit institui sensibile elementum. Institutum est ergo hoc elementum [chrisma] Spiritu Sancto dictante ab ipsis Ecclesiae rectoribus.

3. *IV Sent.*, Dist. 23, art. 1, qu. 2 : Concedendae igitur sunt rationes

Les grands représentants de l'école franciscaine du XIIIe siècle admettaient donc que deux sacrements, la confirmation et l'extrême-onction, n'avaient pas le Christ pour auteur, mais le Saint-Esprit; qu'ils étaient des institutions divines, mais non des institutions du Christ. Cependant la pensée de saint Bonaventure semble avoir varié. D'après le *Breviloquium* [1], on l'a déjà dit, tous les sacrements ont été institués par le Christ, quoique de diverses manières. Cette doctrine est bien différente de celle du *Commentaire des Sentences*, elle a été sans doute inspirée à saint Bonaventure par l'enseignement de l'école thomiste.

Celle-ci, en effet, a toujours affirmé que tous les sacrements sont des institutions du Christ. Le silence de l'Écriture sur l'établissement de plusieurs d'entre eux s'explique par ce fait, que tout ce que Jésus a dit n'a pas été consigné dans les écrits inspirés. Albert le Grand déclare que le Christ a institué la confirmation ainsi que sa matière et sa forme actuelles; que les apôtres se sont servis comme nous de paroles et de matières déterminées pour donner l'Esprit-Saint; que d'ailleurs l'Aréopagite, considéré comme un contemporain de l'âge apostolique, mentionnait l'usage du chrême [2]. L'extrême-onction a également le Christ pour auteur, le texte de saint Marc (VI, 13) en est un

probantes Spiritum Sanctum per Apostolos hoc sacramentum [extr. unct.] instituisse.

1. Pars 6, cap. IV : Instituit autem [Christus] praedicta sacramenta diversimode. Quaedam scilicet ex eis confirmando, approbando et consummando, ut matrimonium et paenitentiam : quaedam autem insinuando et initiando, ut confirmationem et unctionem extremam : quaedam vero initiando et consummando et in semetipso suscipiendo, ut sacramentum baptismi, eucharistiae et ordinis. Haec enim tria et plene instituit et etiam primus suscepit. — Le *Breviloquium* est postérieur au *Commentaire des Sentences*.

2. *IV Sent.*, Dist. 7, art. 2.

témoignage indirect : « Marci enim (VI) legitur, quod Apostolis euntibus a Domino missis ad praedicandum, multos infirmos ungebant oleo, et curabantur : et non est praesumendum, quod aliquid fecerint nisi ex institutione et imperio Domini[1]. »

Cet enseignement est assurément excessif. Saint Thomas essaya de le mettre au point. C'est bien Jésus, déclare-t-il, qui a institué la confirmation, car l'institution d'un sacrement est une attribution de la puissance supérieure, qui appartient exclusivement au Sauveur. Mais Jésus a institué la confirmation *en promettant* l'Esprit-Saint, qui ne devait être donné qu'après l'ascension. Quant au chrême, matière du sacrement, le choix en fut suggéré aux apôtres par les langues de feu, sous lesquelles l'Esprit-Saint descendit visiblement sur eux le jour de la Pentecôte : l'huile est en effet l'aliment du feu[2]. Le Docteur angélique laissait entendre que le Sauveur a confié aux apôtres, inspirés par l'Esprit-Saint, le soin de déterminer le rite sacramentel de la confirmation.

Quant à l'extrême-onction, elle a été aussi instituée par le Christ lui-même, et promulguée par les apôtres. Cette institution n'est pas rapportée par les évangélistes. Toutefois saint Marc mentionne les onctions faites par les apôtres sur les malades galiléens[3]. Saint Thomas voit un rapport entre ces onctions et notre sacrement, mais il ne le précise pas.

L'enseignement de l'école thomiste, qui attribue au Christ même l'institution de tous les sacrements, ne tarda pas à se généraliser, tandis que celui d'Alexandre et de saint Bonaventure, faisant de l'Esprit-Saint l'auteur de la confirmation et de l'extrême-onction, fut

1. *Ibid.*, Dist. 23, art. 13.
2. *Sum. theol.*, 3, 72, art. 1 et 2.
3. *IV Sent.*, Dist. 23, qu. 1, art. 1; *Sum. theol.*, suppl., 29, art. 3.

abandonné[1], ou plutôt modifié. Au lieu de dire que c'est le Saint-Esprit qui a inspiré aux apôtres l'institution de ces deux sacrements, on déclara que c'est le Christ lui-même qui la leur avait ordonnée. La confirmation et l'extrême-onction seraient ainsi d'institution médiate. C'est cette manière de voir que les théologiens de l'avenir, particulièrement les contemporains du concile de Trente, attribueront à saint Bonaventure et à ses disciples. Saint Thomas et son école maintinrent résolument l'institution immédiate de tous les sacrements : le Christ a institué lui-même tous les sacrements, bien qu'il ne les ait pas tous promulgués lui-même ; la confirmation et l'extrême-onction ont été promulguées par les apôtres.

Voici comment le Docteur angélique expose ces deux opinions qui vont tenir désormais une si grande place dans la théologie des sacrements : « Circa hoc [institutionem extr. unct.] est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod sacramentum istud, et confirmationis, Christus non instituit per se, sed apostolis instituendum dimisit ; quia haec duo propter plenitudinem gratiae quae in eis confertur, non potuerunt ante Spiritus Sancti missionem plenissimam institui... Alii dicunt quod omnia sacramenta Christus instituit per seipsum : sed quaedam per seipsum promulgavit, quae sunt majoris difficultatis ad credendum ; quaedam autem apostolis promulganda reservavit, sicut extremam unctionem et confirmationem. Et haec opinio pro tanto videtur probabilior quia ad fundamentum legis pertinent, et ideo ad legislatorem pertinet eorum institutio[2]. »

L'hypothèse de l'institution immédiate, considérée

1. Duns Scot est cependant favorable à l'opinion de S. Bonaventure relativement à l'origine de la confirmation : *In IV Sent.*, Dist. 7, qu. 1.
2. *Sum. theol.*, suppl., 29, art. 3. Cf. *IV Sent.*, D. 23, qu. 1, art. 1.

par saint Thomas comme plus probable que celle de l'institution médiate, devint tout à fait prédominante. Au XIVe siècle, Durand de Saint-Pourçain, pourtant si enclin à s'écarter de l'enseignement commun, l'accepte sans hésiter. Elle était regardée presque comme de foi à l'époque du concile de Trente, si bien que plusieurs théologiens crurent que les Pères du concile avaient eu l'intention de la définir [1]. En réalité, comme on l'a déjà dit, l'Église est restée en dehors de cette controverse. Elle a défini que tous les sacrements ont le Christ pour auteur; par là elle a formellement désapprouvé toute théorie qui attribuerait à l'Esprit-Saint l'institution de quelques sacrements. Elle a aussi adopté et consacré l'enseignement thomiste sur l'origine de l'extrême-onction, instituée par Jésus et promulguée par saint Jacques [2]. Mais elle n'a pas voulu se prononcer sur le mode de l'institution des sacrements.

Les théologiens postérieurs au concile de Trente ont fait de nouveaux efforts pour comprendre de mieux en mieux le dogme de l'institution divine des sacrements. Ils ont à peu près unanimement enseigné que le Christ les a tous établis lui-même en personne; l'hypothèse de l'institution médiate n'a jamais rallié beaucoup de suffrages dans les temps modernes [3].

Mais les études historiques du XVIIe siècle obligèrent les auteurs, comme nous l'avons vu au chapitre deuxième [4], à restreindre l'action du Christ, dans l'institution de

1. BELLARMIN, *De sacram. in gen.*, lib. I, cap. 23 : Qui canon non debet ita intelligi, quasi concilium velit sacramenta instituta esse a Christo immediate, vel mediate, sed solum immediate : nam alioqui concilium frustra canonem istum posuisset, cum nemo unquam dubitaverit, quin saltem mediate sacramenta a Deo sint instituta. Cf. VASQUEZ, *In 3am Part.*, qu. 64, disp. 135, cap. I.

2. *Sess. XIV, de extrema unctione*, can. 1.

3. Cf. DE LUGO, *De sacram. in gen.*, Disp. VII, sect. 1; H. TOURNELY, *De sacr. in gen.*, quæst. 5, art. 1.

4. Voir plus haut, pp. 79 ss.

quelques sacrements, à la détermination de l'effet spirituel, le choix du rite ayant été laissé aux apôtres et à l'Église. Ainsi naquit l'hypothèse de l'institution immédiate *in specie* et *in genere*, hypothèse qui entra définitivement dans la théologie, dès le début du XVIIIe siècle. Honoré Tournely († 1729) l'expose et la discute comme une doctrine connue dans les écoles [1].

L'hypothèse de l'institution immédiate *in specie* et *in genere* fut un heureux résultat des efforts de la pensée théologique travaillant à résoudre le problème du mode de l'institution des sacrements. Est-ce à dire que ce résultat soit définitif? Une étude plus complète des origines historiques de plusieurs de nos sacrements semble montrer que non. La véritable solution du problème doit être cherchée, si nous ne nous abusons, dans cette idée traditionnelle et si féconde du développement, à laquelle ce penseur de génie qu'est Newman a ramené très opportunément la théologie catholique.

1. *De sacram.*, qu. 1, art. 4. Cf. BILLUART, *De sacr. in communi*, Dissert., 1, art. 5.

CHAPITRE VII

L'INTENTION DU MINISTRE ET CELLE DU SUJET DES SACREMENTS.

L'intention d'administrer ou de recevoir le rite sacramentel est la seule condition de validité commune aux ministres et aux sujets adultes de tous les sacrements.

Les sept sacrements, en effet, ne peuvent être administrés ou reçus indistinctement par toutes sortes de personnes; chacun d'eux exige des conditions spéciales soit dans le ministre soit dans le sujet. Si tout le monde, même un païen, est capable de baptiser validement, seuls les prêtres ont le pouvoir de célébrer l'eucharistie, d'absoudre des péchés, pourvu qu'ils aient la juridiction, et d'administrer l'extrême-onction aux malades. La confirmation, dans l'Église latine, est réservée à l'évêque; chez les Grecs, elle est assez généralement conférée par de simples prêtres. Quant à la collation des ordres sacrés, elle est une fonction exclusivement épiscopale: les évêques seuls peuvent ordonner validement les ministres supérieurs de l'Église.

Cette diversité, qui se constate dans le ministre des sacrements, se constate aussi dans le sujet. Le baptême peut être conféré validement à toute personne vivante sans exception aucune, car il est le sacrement nécessaire au salut; les autres sacrements ne sont admi-

nistrés validement qu'à ceux qui sont déjà baptisés, c'est le caractère baptismal qui donne la capacité de les recevoir. Mais toute personne baptisée n'est cependant pas capable de les recevoir tous. Ceux qui n'ont jamais eu l'usage de leur raison, et qui ont été incapables de pécher par conséquent, ne peuvent être absous au tribunal de la pénitence, ni oints des onctions des malades : ces deux sacrements supposent que l'on a été pécheur. Ne peuvent contracter mariage ceux qui n'ont pas l'âge déterminé et les qualités absolument requises pour réaliser les fins du sacrement, ou qui ont été frappés d'incapacité par l'Église, comme les clercs engagés dans les ordres sacrés et les religieux à vœux solennels. L'extrême-onction ne doit être administrée qu'à ceux qui sont sérieusement malades. Enfin le sacrement de l'ordre est réservé aux seuls hommes.

L'intention est donc bien l'unique condition de validité [1] commune aux ministres et aux sujets de tous les sacrements ; ni la foi ni l'état de grâce, nous le savons, ne sont nécessaires. C'est donc d'elle seule qu'il convient de traiter dans une étude d'ensemble sur la théologie sacramentaire.

§ I. — Doctrine de l'Église.

La doctrine de l'Église relative à l'intention du ministre a été définie également en opposition aux erreurs protestantes. Connaître celles-ci sera par là même avoir une idée juste de celle-là.

Le rejet de la nécessité d'une intention quelconque dans le ministre, par rapport à la collation du sacre-

1. Nous n'avons pas à parler ici des conditions requises, dans le ministre, pour que la collation du sacrement soit licite, ni des dispositions que le sujet doit avoir, pour que la réception du sacrement soit fructueuse. Cette étude relève plutôt de la théologie morale.

ment, est une conséquence logique des principes sacramentaires de la Réforme. Si toute l'efficacité des sacrements vient de la foi du sujet, et si le rite sacramentel n'a d'autre raison d'être que d'exciter cette foi en rappelant la promesse divine, on comprend que le but puisse être atteint indépendamment de toute intention du ministre : « Tout ce que nous croyons recevoir, disait Luther, nous le recevons en réalité, quoi que fasse ou ne fasse pas le ministre, quoiqu'il agisse par feinte ou par dérision [1]. » Le pénitent qui croit vraiment être absous l'est très certainement, alors même que le prêtre prononcerait les paroles uniquement dans l'intention de s'amuser [2].

L'action ministérielle du prêtre n'a donc aucun rôle dans la production des effets des sacrements; c'est pourquoi, ajoutait Luther, tous les chrétiens sans distinction ont un égal pouvoir, soit pour enseigner la parole de Dieu, soit pour conférer les sacrements. Il n'y a pas de différence, à ce point de vue, entre le prêtre et le simple laïque [3].

L'Église, au contraire, attribue au rite sacramentel une valeur intrinsèque, une efficacité objective; l'administration du sacrement est un acte du Christ, représenté par le ministre. S'il est le représentant et le mandataire du Christ, s'il use d'un pouvoir qui vient de lui, le ministre du sacrement doit donc, pour faire une œuvre valable, conformer sa volonté à la volonté de celui dont il tient la place : un mandataire n'agit valablement au nom du mandant que s'il se conforme aux intentions de celui-ci.

1. C'est la proposition luthérienne qui fut soumise à examen du concile de Trente. THEINER, I, 384; PALLAVICINI, liv. IX, chap. VI, n. 3.

2. Proposition 12e de Luther condamnée par Léon X. DENZIG., n. 636.

3. Omnes christiani habent eamdem potestatem in verbo et sacramento quocumque, et claves ecclesiae omnibus sunt communes. — Paroles de Luther proposées à l'examen du concile de Trente. THEINER, I, 384.

C'est pourquoi le concile de Trente a défini la nécessité, dans le ministre qui confère le sacrement, de l'intention, c'est-à-dire de la volonté de faire ce que fait l'Église [1]. Vouloir faire ce que fait l'Église dans l'administration des sacrements, c'est vouloir ce que le Christ a voulu; car les intentions de l'Église sur les sacrements sont les mêmes que celles du Christ.

On peut avoir suffisamment cette intention, alors même qu'on ne reconnaîtrait pas, comme les protestants, la vérité de l'Église romaine, ou qu'on ignorerait totalement l'existence de l'Église, comme les païens; il suffit que l'on veuille faire ce que font les chrétiens, on a par là même l'intention de vouloir ce que le Christ a voulu. C'est pourquoi, un hérétique, un impie et un païen qui voudraient baptiser peuvent avoir implicitement cette intention de faire ce que fait l'Église. Il est aussi requis souvent, pour que le ministre soit vraiment le représentant de Jésus, qu'il soit revêtu du caractère sacerdotal. Les simples chrétiens n'ont donc pas le pouvoir d'administrer tous les sacrements [2], comme le prétendait faussement Luther.

Telle est la doctrine du concile de Trente, interprétée par le cardinal Bellarmin [3]. Les diverses qualités que doit avoir l'intention du ministre des sacrements, seront expliquées dans l'exposé historique qui va suivre. Qu'il suffise de faire remarquer ici que le concile n'a pas défini, comme le déclare expressément Pallavicini [4], que l'intention de faire ce que fait l'Église dût être *intérieure* au sens que les théologiens donnent à ce mot.

1. *Sess. VII*, *De sacram. in gen.*, can. 11 : Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia; A. S. — Cf. *Sess. XIV*, can. 9 et cap. VI.
2. *Sess. VII*, *De sacram. in gen.*, can. 10.
3. *De Sacr. in gen.*, lib. II, cap. 27.
4. *Hist. du concile de Tr.*, liv. IX, chap. VI, n. 2.

La fameuse controverse, exposée plus loin, n'est donc pas irrévocablement close.

D'après l'enseignement unanime des théologiens, enseignement qui n'a pas été sanctionné par l'Église mais qui doit être suivi dans la pratique, l'intention de recevoir le rite sacré est requise en tout adulte qui a l'usage de sa raison, et qui s'approche du sacrement. La réception du sacrement doit réaliser les conditions d'un acte humain, c'est-à-dire elle doit être en quelque manière voulue et consciente. Le degré de conscience exigé, comme cela sera expliqué plus tard, varie selon la nature du sacrement. Il est clair qu'on ne peut demander aux malades ou aux moribonds que le prêtre administre, une intention aussi parfaite qu'à ceux qui reçoivent les saints ordres ou se marient, et contractent ainsi pour la vie des obligations graves.

Le dogme de la nécessité de l'intention s'est développé parallèlement aux autres dogmes sacramentaires. Mais, il est aisé de s'en rendre compte, si l'Église n'a pas eu dès l'origine une théorie explicite de l'intention, elle a de tout temps pratiqué ce qu'exprime cette théorie. Une fois de plus nous constatons que le dogme est une expression de la pratique traditionnelle de l'Église, et que quiconque consent à chercher, dans la vie de la société chrétienne, les traces de nos dogmes sacramentaires, sent sa foi se fortifier et grandir.

La doctrine de l'intention était à l'état implicite, aux premiers siècles, dans l'enseignement des Pères sur l'action ministérielle de l'évêque ou du prêtre qui confèrent les sacrements. Ceux-ci étaient considérés comme les représentants du Christ et de son Église; leurs intentions étaient donc celles d'accomplir ce que le Christ a prescrit. Saint Augustin,

le premier, a ébauché une théorie de l'intention du ministre et de celle du sujet du baptême ; on ne sera pas surpris si le saint docteur n'est pas arrivé au résultat définitif. Il a du moins posé les principes à l'aide desquels Hugues de Saint-Victor, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès et saint Thomas ont formulé complètement le dogme dans la suite.

§ II. — Des origines à saint Augustin, le ministre du sacrement est considéré comme le représentant du Christ ou de l'Église. — Les ordinations imposées par la force aux IVe et Ve siècles.

Saint Paul déclare aux Corinthiens que les prédicateurs de l'Évangile doivent être regardés « comme des serviteurs du Christ et des dispensateurs des mystères de Dieu »[1], et comme remplissant « les fonctions d'ambassadeurs du Christ » dans « le ministère de la réconciliation » des hommes avec Dieu[2]. Ce rôle de mandataires de Jésus, que les apôtres s'attribuent lorsqu'ils prêchent l'Évangile, leur convient également lorsqu'ils célèbrent les rites chrétiens.

Quand ils participaient à l'eucharistie, les apôtres et les fidèles de l'Église primitive avaient formellement l'intention d'imiter ce que le Sauveur avait fait et ordonné de faire à la dernière cène : « Hoc facite in meam commemorationem. » Aussi, lorsqu'ils se réunissaient pour la cène eucharistique, c'est « le repas du Seigneur » qu'ils avaient l'intention de célébrer[3]. C'était aussi en souvenir du Christ, pour se conformer à sa volonté expresse, que les apôtres baptisaient et faisaient baptiser au nom de Jésus. C'était encore au nom du Christ que les onctions

1. *I Cor.*, IV, 1.
2. *II Cor.*, V, 18-20.
3. *I Cor.*, XI, 20, 24.

d'huile étaient faites sur les malades par les presbytres des Églises[1]. Si les apôtres imposaient les mains sur les nouveaux baptisés pour leur conférer l'Esprit-Saint, c'était parce que Jésus avait promis l'Esprit consolateur à tous ceux qui croiraient en sa doctrine. Lorsque saint Paul prescrit aux Corinthiens d'exclure de leurs assemblées le chrétien incestueux, il déclare faire usage d'une puissance qu'il tient de Jésus-Christ, et agir en son nom[2].

Les apôtres se considèrent donc et veulent être considérés par les chrétiens comme les représentants de Jésus et les exécuteurs de ses volontés.

L'intention d'accomplir les volontés du Christ, en administrant et en recevant le baptême et l'eucharistie, est clairement indiquée au IIe siècle dans les écrits de saint Justin. « Au nom de Dieu le père et le maître de toutes choses, et de Jésus-Christ notre Sauveur, et du Saint-Esprit, ils [ceux qui adhèrent au christianisme] sont alors lavés dans l'eau. Car le Christ a dit : « Si vous ne renaissez, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux[3]. » De même, les chrétiens participent à l'eucharistie et croient qu'elle est la chair et le sang de Jésus incarné, parce que, selon l'enseignement des apôtres, Jésus a dit : « Faites ceci en mémoire de moi : ceci est mon corps... ceci est mon sang[4]. » Les auteurs des siècles suivants s'exprimeront de la même manière que saint Justin, lorsqu'ils traiteront du baptême et de l'eucharistie[5].

Cette intention de l'Église d'agir conformément aux

1. *Jac.*, V, 14.
2. *I Cor.*, V, 4-5. Cf. *II Cor.* X, 8.
3. *I Apol.*, 61 (trad. Pautigny).
4. *I Apol.*, 66.
5. Cf. SAINT CYPRIEN, *Epist.* LXIII, 14 : Si in sacrificio quod Christus obtulit non nisi Christus sequendus est, utique id nos obaudire et facere oportet quod Christus fecit et quod faciendum esse mandavit.

volontés de Jésus se manifeste particulièrement, au moment où le développement sacramentel met en évidence un rite chrétien. Au début du IIIe siècle, lorsque les rigoristes contestaient au pape Calliste le pouvoir de remettre les péchés charnels, celui-ci déclara tenir du Christ, par l'intermédiaire de saint Pierre, le pouvoir de lier et de délier[2]. Il manifestait par là même son intention d'user de ce pouvoir au nom de Celui qui l'avait donné. Saint Ignace d'Antioche, au début du IIe siècle, laisse aussi entendre que les évêques, les prêtres et les diacres sont établis dans l'Église conformément à la volonté du Christ[2]. L'intention d'exécuter les ordres de Jésus est d'ailleurs nécessairement comprise dans la célébration d'un rite dont il est déclaré l'auteur; le ministre se considère alors, dans l'action rituelle, comme remplaçant le Christ, comme faisant ce qu'il a fait lui-même ou ordonné de faire.

Au reste, le ministre du sacrement est le remplaçant du Christ, non seulement par l'intention, mais aussi parce qu'il a été officiellement établi dans l'Église pour la célébration des actes de culte chrétien. Les fonctions liturgiques et sacramentelles ont, en effet, toujours été réservées, dans le christianisme, à des personnages spéciaux, véritablement séparés des simples fidèles par une consécration particulière. Dans la période apostolique, ces personnages étaient les épiscopes ou presbytres et les diacres. Lorsque le personnel hiérarchique des églises fut pleinement constitué, ayant à sa tête un évêque souverain, sous la dépendance duquel travaillaient un certain nombre de prêtres et de diacres, l'administration du baptême, la célébration de l'eucharistie et la réconciliation des pénitents étaient des fonctions

1. TERTULLIEN, *De pudicit.*, 21.
2. *Philad.*, Inscr.

épiscopales[1]; les simples prêtres pouvaient cependant les remplir en l'absence de l'évêque ou avec sa délégation. Il y avait — et c'est ce qui explique cette discipline — avant la création des paroisses rurales au IVe siècle, un évêque à la tête de chaque église. Il était donc tout naturel que ce fût lui qui présidât aux assemblées liturgiques, de même qu'aujourd'hui les curés de nos paroisses président à toutes les cérémonies tant soit peu importantes, qui s'accomplissent dans leurs églises. La création des paroisses rurales, confiées à de simples prêtres, fit cesser cette réserve épiscopale.

Les pouvoirs sacramentels ont ainsi toujours été considérés comme résidant dans la hiérarchie ecclésiastique. Le Montanisme essaya d'en faire l'apanage des hommes spirituels; les confesseurs et martyrs de Carthage, au temps de saint Cyprien, prétendirent se passer de l'évêque pour réconcilier les *lapsi:* ils se heurtèrent à l'énergique opposition de l'Église[2]. Seules les sectes gnostiques laissaient célébrer les rites sacramentels par des laïques et même par des femmes[3]. Mais de telles pratiques représentent des altérations hérétiques de l'usage officiel de l'Église, énergiquement réprouvées[4]. Firmilien, évêque de Césarée, raconte avec indignation qu'une fausse prophétesse baptisait, célébrait l'eucharistie et séduisait beaucoup de fidèles dans la Cappadoce au milieu du IIIe siècle[5].

Au IVe siècle, cette idée que le ministre du sacrement est un personnage spécialement consacré pour tenir la place du Christ, s'épanouit en une magnifique doctrine

1. Cf. SAINT IGNACE, *Smyrn.*, VIII; TERTULLIEN, *De bapt.*, 17; *De pudicit.*, 18.
2. Voir plus haut, pp. 103-104.
3. SAINT EPIPHANE, *Haer.*, XLIX, 3; SAINT IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 9.
4. Cf. TERTULLIEN, *De virg. velandis*, 9; *De bapt.*, 17.
5. *Epist.* LXXV, 10 (*Cypriani opp.*, HARTEL, II, 817-818). Cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. IV, art. sur saint Firmilien.

sur le sacerdoce chrétien. Son expression la plus élevée se trouve dans les écrits de saint Jean Chrysostome [1], en particulier dans son traité *Du sacerdoce.*

Cette doctrine du sacerdoce fut mise en relation étroite avec l'ecclésiologie dans la controverse donatiste. Le ministre du sacrement, qui était considéré comme le représentant du Christ, fut regardé, par suite, comme le représentant de l'Église; car l'Église c'est Jésus-Christ. Saint Cyprien, en déclarant invalide le baptême conféré par un ministre hérétique, avait posé la question des rapports du ministre du sacrement et de l'Église, et l'avait mal résolue. Saint Augustin, le docteur ecclésiologique par excellence, fut amené, dans ses luttes contre les Donatistes, à préciser nettement ces rapports. Le ministre du sacrement est, par son caractère inamissible, le représentant de l'Église partout; le baptême conféré par lui est donc toujours valable, dans l'hérésie ou le schisme aussi bien que dans l'unité catholique. Et puisqu'il y a identité morale entre le Christ et son Église [2], la collation du sacrement est un acte du Christ agissant par son Église, que le ministre représente.

Le ministre du sacrement est ainsi le représentant de l'Église aussi bien que du Christ. Les auteurs du moyen âge concluront de là qu'il doit avoir l'intention, la volonté de se conformer aux intentions de l'Église. Saint Augustin n'a pas eu la pensée de déduire cette conclusion,

1. *In prodit. Judae hom.* I, 6 : Ce n'est pas un homme, en effet, qui fait que les oblations deviennent le corps et le sang du Christ, c'est le Christ lui-même, lui qui a été crucifié pour nous. Le prêtre est là qui le représente et prononce les paroles. En réalité, c'est la vertu et la grâce de Dieu qui opèrent. Cf. *In Matth. hom.* LXXXII, 5. — De belles considérations sur les grandeurs du sacerdoce et sur la perfection des vertus qu'il exige sont déduites de cette doctrine dans le traité *Du sacerdoce*, III, 4, 5, 6; VI, 4.

2. *Enar.* 2 *in psalm.* 30, n. 4 : Fit ergo tanquam ex duobus una quaedam persona, ex capite et corpore, ex sponso et sponsa... Si duo in carne una, cur non duo in voce una? Loquatur ergo Christus, quia in Christo loquitur Ecclesia, et in Ecclesia loquitur Christus. — Cf. *Sermo* CXXXVII, 1.

mais il la vivait, lui et tous les évêques de la période patristique. Le dogme de la nécessité de l'intention du ministre existait donc réellement, quoique à l'état pragmatique, à l'état de vie.

*
* *

Il faut en dire autant de l'intention requise dans le sujet du sacrement. De même que les évêques et les prêtres se considéraient, dans l'accomplissement des rites sacramentels, comme les représentants et les fondés de pouvoir de Jésus, ainsi les fidèles s'approchaient des sacrements dans l'intention d'obéir au Christ, de participer aux rites sacrés de l'Église, et d'obtenir ainsi le salut. C'est de ces dispositions intimes des fidèles que l'on déduira plus tard la théologie de l'intention du sujet des sacrements.

On oppose à cette manière de voir plusieurs faits d'ordinations imposées par la force. On sait la répugnance que les saints ont toujours témoignée pour le fardeau de l'épiscopat. Il a fallu, plus d'une fois, user de ruse et même de violence pour les contraindre à se laisser imposer les mains. Le pape Cornélius, au dire de saint Cyprien [1], « vim passus est ut episcopatum coactus exciperet ». C'est grâce au stratagème de saint Jean Chrysostome que son ami, saint Basile, consentit à se laisser ordonner évêque [2].

Au IVe et au Ve siècles, alors que les laïques participaient aux élections sacerdotales et épiscopales, un bon nombre de saints personnages furent contraints, souvent par de véritables émeutes populaires, à se laisser ordonner prêtres ou évêques. Saint Grégoire de Na-

1. *Epist.* LV, 8.
2. Saint Jean Chrysostome (*De sacerdotio*, I, 6-7) laissa croire à saint Basile qu'il acceptait l'épiscopat en même temps que lui. Cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. XI, art. 5.

zianze reçut l'ordination sacerdotale dans des circonstances semblables, et il en fut tellement peiné qu'il s'enfuit dans la solitude, « sans que la considération ni de la patrie, ni de ses amis, ni de ses proches, ni de son père, ni de sa mère fust capable de le retenir[1] ». Il revint cependant à Nazianze pour y exercer les fonctions sacerdotales, de peur « de tomber dans le crime et dans le châtiment de ceux qui désobéissent ».

Saint Augustin redoutait aussi beaucoup le sacerdoce. Il évitait avec soin d'aller dans les villes où il n'y avait point d'évêque, de crainte d'être élevé malgré lui à l'épiscopat. Il vint un jour à Hippone « sans rien craindre, parce que cette ville avoit un évesque, qui étoit le saint vieillard Valère. Mais il se rencontroit qu'elle avoit alors besoin d'un prestre, ce que saint Augustin ne savoit pas. Le peuple étant donc assemblé, le saint vint à l'Église sans se douter de rien et se mesla parmi le peuple, qui connoissoit déjà sa vertu et sa doctrine, et qui l'aimoit parce qu'il avoit appris comment il avoit abandonné son bien pour se consacrer à Dieu. Lors donc que Valère preschoit, et qu'il parloit sur le besoin qu'il avoit d'ordonner un prestre, le peuple se saisit d'Augustin, et le présenta selon la coutume à l'évesque pour l'ordonner : ce que tous demandèrent unanimement, avec une extrême ardeur, et de grands cris. Pour luy il fondoit en larmes, dans la vue des dangers du sacerdoce, et de toutes les traverses et les peines auxquelles le gouvernement d'une Église alloit l'exposer[2] ».

Deux années plus tard, en 393, saint Paulin, le futur évêque de Nole, était également ordonné prêtre malgré lui, dans l'église de Barcelone. Tandis qu'il priait, il fut

1. TILLEMONT, *Mémoires*, t. IX, art. 19, 20.
2. TILLEMONT, *Mémoires*, t. XIII, art. 59. Voir art. 191, 192, la singulière émeute populaire, qui éclata à Hippone en 411, parce qu'un saint personnage, Pinien, mari de sainte Mélanie la jeune, refusa énergiquement de se laisser ordonner prêtre.

saisi à la gorge par la multitude[1] et contraint à se laisser ordonner. « Et ainsi quoiqu'il souhaitast de ne point boire ce calice, néanmoins voyant que Jésus-Christ dit luy-même qu'il étoit venu pour servir et non pour estre servi, il fut contraint de dire à Dieu, que votre volonté soit faite, et non la mienne. »

Il est inutile de multiplier les exemples[2]. De prime abord, on serait tenté de croire que les saints personnages dont on vient de parler, ont été ordonnés tout à fait malgré eux, et, par conséquent, sans intention suffisante. Mais, quand on examine de près les faits, on se rend compte qu'après un moment de résistance très vive, les candidats ainsi violentés finissaient par consentir à leur ordination. Saint Augustin fait même remarquer que ces procédés violents avaient pour but d'amener ceux qui en étaient dignes à accepter volontairement le fardeau de l'épiscopat[3]. Au reste, ce qui prouve bien que ces saints personnages n'étaient pas ordonnés complètement malgré eux, c'est qu'après leur ordination ils remplissaient les fonctions de leurs ordres. On peut les assimiler, semble-t-il, aux saints prêtres du moyen âge ou des temps modernes, qui ont été contraints par les souverains pontifes, sous peine de censure, d'accepter la charge épiscopale.

L'histoire mentionne cependant des cas de violence tout à fait regrettables, où la validité des ordinations a pu être compromise. En voici deux. Nous en empruntons encore le récit à Tillemont.

1. Vi multitudinis strangulantis correptus est. SANCTI PAULINI, *Epist.* I, 10; II, 2; III, 4. Cf. TILLEMONT, t. XIV, art. 13.

2. On en trouvera d'autres dans HALLIER, *De sacris electionibus et ordinationibus*, part. I, sect. V, cap. I (MIGNE, *Cursus Theol.*, t. XXIV, 408 sq.) et MANY, *De sacra ordinatione*, p. 594.

3. *Epist.* CLXXII, *ad Donatum*, n. 2 : Multi, ut episcopatum suscipiant, tenentur inviti, perducuntur, includuntur, custodiuntur, patiuntur tanta quae nolunt, donec eis adsit voluntas suscipiendi operis boni.

Les moines d'un monastère de Bethléem se plaignaient, vers 394, à saint Epiphane de n'avoir pas de prêtre chez eux pour célébrer les sacrements, et ils demandaient avec instance que Paulinien, frère de saint Jérôme, fût ordonné à cet effet. Paulinien, au contraire, redoutait extrêmement une charge aussi lourde que celle du sacerdoce. Or, un jour que saint Épiphane « célébroit les saints Mystères dans l'église d'un village proche de son monastère, il fit saisir Paulinien par les diacres lorsqu'il s'en doutoit le moins, et commanda qu'on luy tint la bouche pour l'empescher de parler, de peur qu'il ne le conjurast par le nom de Jésus-Christ de ne le pas ordonner. Ainsi il l'ordonna premièrement diacre, et l'obligea par la crainte de Dieu et par l'autorité des Écritures à servir à l'autel; à quoy il n'eut pas peu de peine à se résoudre, protestant sans cesse qu'il estoit indigne de cet honneur. Et comme il faisoit les fonctions du diaconat, et servoit au sacrifice, il l'ordonna prestre avec la mesme difficulté, toujours en luy tenant la bouche, et força avec la mesme raison à s'asseoir dans le rang des prestres[1] ». Le procédé d'Epiphane prouve que le saint évêque n'avait pas sur l'intention requise dans le sujet des sacrements des idées fort précises !

Le cas de Bassien, évêque d'Evazes, ville de la province d'Asie, qui s'est passé vers 448, est encore plus extraordinaire. Bassien « prétend qu'il s'estoit consacré dès sa jeunesse au service des pauvres, qu'il leur avoit basti un hospital, où il avoit mis 70 lits, et où il recevoit les malades et les blessez; que comme il estoit aimé de tout le monde, Memnon d'Ephèse en eut de la jalousie, fit tout ce qu'il put pour le chasser de la ville;

1. TILLEMONT, *Mémoires*, t. XII, art. 68. C'est saint Épiphane qui raconte le fait dans une lettre à Jean de Jérusalem (*Epist.* LI inter epist. S. Hieronymi), *P. L.*, XXII, 518.

et que ce fut dans ce dessein qu'il luy imposa mesme les mains pour le faire evesque d'Evazes, ville de la province d'Asie. C'estoit après le concile d'Éphèse, auquel Eutrope d'Avazes assista. Il déclara que Memnon le tint à l'autel depuis neuf heures jusqu'à midi, sans qu'il le pust faire consentir à cette ordination, et qu'il y eut mesme du sang répandu sur l'autel, et sur le saint Évangile[1]. Il proteste qu'après cette ordination, jamais il n'avoit esté à Evazes, et ne l'avoit jamais vue : mais que Basile successeur de Memnon ayant assemblé le concile de sa province, et seu comment la chose s'étoit passée, l'avoit déchargé de l'église d'Evazes, en y mettant un autre évêque, et luy avoit néanmoins accordé la communion et la séance comme à un évesque[2]. » Bassien devint ensuite, mais irrégulièrement, évêque d'Éphèse; c'était, au reste, un personnage d'allure douteuse.

D'après notre manière d'apprécier les conditions de validité des sacrements, et si le récit de Bassien est exact, son ordination n'a certainement pas été valable. Il est donc très probable que, dans quelques cas, les ordinations ont été de nul effet par défaut d'intention suffisante du sujet. Mais on ne peut rendre la tradition catholique et l'usage officiel de l'Église responsables de ces irrégularités, causées par des excès de zèle ou par d'autres passions moins avouables.

§ III. — Les premières spéculations sur l'intention du ministre et sur celle du sujet du sacrement. — Saint Augustin.

Les controverses si longues et si sérieuses sur l'effi-

1. Ego autem non acquiescebam, sed ab hora tertia usque ad sextam coram altari me plagis afflixit [Memnon], et sanctum evangelium et altare sanguine est impletum. *Oratio* Bassiani, habita in concilio Chalcedonensi, act. XI (Mansi, t. VII, col. 278).
2. TILLEMONT, t. XV, art. 22.

cacité du baptême, que saint Augustin eut à soutenir contre les Donatistes, devaient l'amener à parler expressément de l'intention. Car les dogmes sacramentaires sont tous liés à celui de l'efficacité; lorsque celui-ci s'est enrichi, dans la suite des siècles, de quelques précisions nouvelles, les autres en ont bénéficié d'autant.

Saint Augustin, donc, à la fin de son traité *Du baptême contre les Donatistes,* résume sa pensée sur les conditions requises dans le ministre et dans le sujet, pour que le baptême soit valide et utile au salut.

Il range en trois catégories les ministres du baptême, suivant leur degré d'appartenance à l'Église. Il y a tout d'abord les ministres saints, les vrais serviteurs de Dieu qui sont dispersés dans le monde entier et unis par un lien spirituel dans la même communion des sacrements. Ceux-ci appartiennent à l'Église corporellement et spirituellement; ils constituent l'Église comme la charpente d'une maison constitue cette maison : « Sic sunt in domo Dei, ut ipsi sint domus Dei. » Il y a d'autres ministres qui ne sont dans l'Église que corporellement, car leur vie n'est pas sainte; ils sont dans l'Eglise comme des vases d'ignominie, comme la paille mêlée au froment. D'autres, enfin, sont séparés de l'Église non seulement spirituellement mais aussi corporellement, et ce sont les hérétiques et les schismatiques[1].

Les premiers et les seconds administrent validement et utilement le baptême, excepté aux catéchumènes mal disposés et indignes de recevoir la rémission de leurs péchés. Quant aux hérétiques et aux schismatiques, ils administrent toujours valablement le baptême; mais ceux qui se font baptiser par eux n'obtiennent la

1. *De bapt. contr. Donat.*, VII, 99.

grâce que s'ils sont dans la bonne foi et en danger de mort, sinon leur baptême ne sera utile que lorsqu'ils entreront dans l'unité catholique[1].

L'examen de ces diverses conditions dans lesquelles le ministre et le sujet du baptême peuvent se trouver, porta saint Augustin à se demander ce qu'il faudrait penser d'un baptême conféré dans d'autres conditions encore. Que vaudrait, par exemple, un baptême administré par quelqu'un qui ne serait pas baptisé? Dans la période patristique, on admettait bien, surtout en Occident, qu'un laïque baptisé pût conférer le baptême[2]. Mais personne ne s'était encore demandé si un simple catéchumène ou un païen, qui par curiosité auraient appris comment on baptise, pourraient conférer le sacrement d'une manière valable. D'où la question que se pose saint Augustin, et pour la solution de laquelle, ainsi que de plusieurs autres, il voudrait avoir l'avis d'un concile[2].

Ces autres questions, posées par le saint docteur, ont pour objet l'intention du ministre et celle du sujet du sacrement.

Elles visent deux cas de simulation du baptême : l'administration « fallacieuse » du baptême (soit que le sujet seul agisse fallacieusement, soit qu'il agisse ainsi de concert avec le ministre), qui a lieu dans l'Église catholique ou dans une secte hérétique jugée de bonne foi être la véritable Église; et le baptême conféré à la seule fin de s'amuser, comme font les enfants qui imitent dans leurs jeux les cérémonies baptismales, ou

1. *Ibid.*, 100.
2. TERTULLIEN, *De bapt.*, 17; SAINT AUGUSTIN, *Cont. epist. Parm.*, II, 29.
3. Dans le haut moyen âge, les hésitations relatives à la validité du baptême conféré par un ministre non baptisé cessèrent. Cf. DENZIGER, *Enchirid.*, n. 264.

les comédiens qui les représentent sur les théâtres [1].

Les solutions données par saint Augustin ne sont pas très fermes, quelques-unes même restent totalement dubitatives. Car, n'est-ce pas s'aventurer que de proposer des solutions dans des matières si délicates, dont les auteurs antérieurs ne se sont pas occupés, et qu'aucun concile n'a encore étudiées? Si l'évêque d'Hippone avait à les discuter présentement dans une assemblée conciliaire, il sait à peine l'opinion qu'il adopterait. Il lui manque l'assurance que donne le consentement universel de l'Église dirigée par le Christ [2]. La doctrine de l'intention était vraiment encore à l'état embryonnaire!

*
* *

Il est difficile de déterminer avec précision ce que saint Augustin entend par cette administration « fallacieuse » du baptême, dont il parle dans le premier cas de simulation. Cette administration « fallacieuse » n'empêche aucunement, d'après l'évêque d'Hippone, le baptême d'être valide, lorsqu'il est conféré dans l'Église catholique ou dans une secte que l'on croit être cette Église : « Non dubito etiam illos habere Baptismum, qui quamvis fallaciter id accipiant, in Ecclesia tamen accipiunt, vel ubi putatur esse Ecclesia ab eis [3]. » Et même, des décisions ecclésiastiques anciennes (praeteritis majorum statutis) prescrivaient de ne pas recommencer un baptême administré de la sorte; on punissait simplement les coupables [3].

1. *De bapt. contr. Donat.*, VII, 101.
2. *Ibid.*, 102 : Nobis tutum est, in ea non progredi aliqua temeritate sententiae, quae nullo in catholico regionali concilio cœpta, nullo plenario terminata sunt : id autem fiducia securae vocis asserere, quod in gubernatione Domini Dei nostri et Salvatoris Jesu-Christi universalis Ecclesiae consensione roboratum est.
3. *Id.*
4. *Ibid.*, 101 : Si postea prodatur, nemo repetit, sed aut excommunicando punitur illa simulatio, aut paenitendo sanatur.

Si cette administration « fallacieuse » est identique à l'administration faite sans intention sérieuse, il faudra conclure que, pour saint Augustin, aucune intention n'est requise ni dans le ministre ni dans le sujet du baptême, lorsque ceux-ci opèrent dans l'Église ou dans ce qu'ils croient être l'Église. Sinon, il reste à dire ce qu'est cette administration « fallacieuse ».

D'après le cardinal Franzelin, saint Augustin n'aurait pas en vue, dans cette administration « fallacieuse », le défaut d'intention d'être baptisé ou de baptiser, mais l'absence totale de foi dans le sujet et dans le ministre. Le baptême est fallacieusement administré, dit-il, lorsque le sujet, poussé par la crainte des châtiments ou par l'appât d'un avantage temporel, feint d'être converti au christianisme, et se fait baptiser sans avoir la foi, en trompant ainsi l'Église. Lorsque le ministre du baptême ignore cette supercherie, la fraude n'existe que du côté du sujet; lorsque au contraire il la connaît et n'hésite cependant pas à conférer le sacrement, il trompe à son tour l'Église. Les conversions intéressées et hypocrites auraient été relativement fréquentes en Afrique, à cette époque où le christianisme, officiellement reconnu depuis Constantin, supplantait de plus en plus les religions païennes [1].

Saint Augustin entendrait donc, par cette administration « fallacieuse » du baptême, celle qui a lieu lorsque le sujet et le ministre n'ont pas la foi. Il ne voudrait pas parler le moins du monde de l'intention qui est requise. Cette absence totale de foi ne nuit pas à la validité du baptême, puisque celle-ci est entière-

1. *De Sacr. in gen.*, th. XVI, schol. 2 : Sine dubio fallaciter agit, qui animum non christianum gerens, ductus tamen timore vel spe temporali simulat, se velle esse christianum, atque ita baptismo se subjicit... Sicut talis fallaciter accipit, ita minister, si esset conscius et fraudi sacrilegae colludens, fallaciter et Ecclesiam fallendo daret. — Cf. CH. PESCH, *Praelect. dogm.*, t. VI, n. 284.

ment indépendante, comme le déclarent les anciennes décisions ecclésiastiques et comme l'a démontré saint Augustin aux Donatistes, de la foi et de la valeur morale du ministre et du sujet [1].

Cette interprétation de la pensée augustinienne se heurte à plusieurs difficultés. Tout d'abord, on ne comprend pas pourquoi saint Augustin, après avoir démontré longuement, et sans l'ombre d'une hésitation, l'indépendance de la validité du baptême de la foi du ministre et de celle du sujet, reviendrait sur ce point à la fin de son traité *Du baptême contre les Donatistes*. Ce que l'on comprend moins encore, c'est le rapprochement établi par saint Augustin entre l'administration « fallacieuse » du baptême qui a lieu dans l'Église, et celle qui est mimée sur les théâtres. Ces deux administrations constituent aux yeux du saint docteur deux cas de *simulation* du baptême [2]. Or c'est bien l'intention du ministre et celle du sujet qui sont en cause dans le baptême représenté sur la scène. Il semble donc que ce soit d'elle aussi qu'il est question dans le baptême « fallacieusement » conféré dans l'Église.

Aussi, d'autres auteurs et spécialement les théologiens qui adoptent la doctrine de Catharin, pensent plus exactement, croyons-nous, que cette administration « fallacieuse » du baptême est celle qui a lieu lorsque le ministre accomplit sérieusement tous les rites sacrés et que le sujet les reçoit de même, tout en ayant dans leur for intime l'intention d'agir par feinte ou par dérision [3].

1. Franzelin, *Ibid.*

2. *De bapt. contr. Donat.*, VII, 101 : Solet etiam quaeri... utrum nihil intersit quo animo accipiat [baptisma] ille cui datur, cum simulatione, an sine simulatione : si cum simulatione, utrum fallens, sicut in Ecclesia, vel in ea quae putatur Ecclesia; an jocans, sicut in mimo.

3. « Ministri fallacis nomine eum intelligit S. Augustinus, qui habet animum simulatum, qui nimirum licet sacramentum serio exterius con-

Cette interprétation de la pensée de saint Augustin se justifie par ce fait que le baptême fallacieusement conféré ou reçu est déclaré valide, tandis que celui qui est représenté sur les théâtres reste insolutionné. Or, entre ces deux baptêmes, il y a cette seule différence que, dans le premier, les cérémonies sont faites normalement dans une assemblée religieuse, dans le second, au contraire, elles sont ostensiblement accomplies dans le but de s'amuser. Mais, dans les deux cas, l'intention de conférer ou de recevoir vraiment le baptême fait défaut. L'intention intime de tromper, de feindre, ne serait donc pas pour saint Augustin un obstacle à la validité du baptême.

Il ne faudrait pas croire, cependant, que saint Augustin ait entrevu notre distinction moderne entre l'intention interne et l'intention externe, et qu'il ait enseigné à proprement parler la suffisance de cette dernière. Le point de vue auquel il se place pour apprécier l'administration « fallacieuse » du baptême, est tout différent de celui auquel se placera plus tard Catharin. Si le saint docteur déclare valable le baptême ainsi administré, c'est parce que tout se passe dans l'Église, ou dans une secte chrétienne que l'on croit être la véritable Église. Une telle administration du baptême est ainsi un acte de l'Église, bien que le ministre ou le sujet aient intérieurement l'intention de tromper. Si ce baptême fallacieux est un acte de l'Église, il doit être, d'après tous les principes sacramentaires augustiniens, réellement valable. Ils sont donc vraiment baptisés ceux « qui quam-

ferat, suam tamen intus cohibet intentionem, et hac ipsum ridet quod facit... Qui enim in Ecclesia, vel in ea quae putatur Ecclesia fallit, serio ritum omnem vel exercet ipse, vel in se fieri patitur. » DROUIN, *De Sacramentis in gen.*, qu. 7, cap. III, § 2 (MIGNE, *Cursus Theol.*, t. XX, 1495). — Drouin enseigne que l'intention d'accomplir sérieusement le rite sacramentel suffit à la validité, alors même que le ministre n'aurait pas à part lui l'intention de conférer le sacrement.

vis fallaciter id accipiant, in ecclesia tamen accipiunt vel ubi putatur esse Ecclesia ab eis, in quorum societate id accipitur, de quibus dictum est, *Ex nobis exierunt* (*I Joan.*, II, 19)[1] ». Le baptême imité dans les jeux ou sur les théâtres est, au contraire, d'une valeur douteuse, car il est conféré en dehors de toute assemblée religieuse, et personne, pas même celui qui est ainsi baptisé, ne prend la chose au sérieux : « Ubi autem neque societas ulla esset ita credentium, neque ille qui ibi acciperet, ita crederet, sed totum ludicre et mimice et joculariter ageretur, utrum approbandus esset Baptismus qui sic daretur; divinum judicium... implorandum esse censerem[2] ».

Quelle que soit l'interprétation qu'il faille donner à la finale obscure du traité *Du baptême contre les Donatistes*, d'autres documents prouvent qu'à l'époque de saint Augustin, la nécessité de l'intention du sujet du sacrement n'était pas chose inconnue. Le canon 34 du IIIe concile de Carthage, tenu en 397, prescrit de donner le baptême aux malades qui ne peuvent plus parler, pourvu que, d'après le témoignage de leurs proches, ils l'aient désiré pendant leur vie[3]. Saint Augustin fait aussi allusion, dans une de ses lettres[4], à la volonté de recevoir le fardeau épiscopal que doit avoir celui qui est ordonné malgré ses répugnances.

1. *De bapt. contr. Donat.*, VII, 102. Cf. *Sermo* LXXI, 37.
2. *Id.*
3. BRUNS, *Concilia*, t. I, p. 128. Voir une décision semblable du Ier synode d'Orange, can. 12 (HÉFÉLÉ, *Hist. des conciles*, t. II, p. 476). — Saint Augustin, il est vrai, déclare qu'il faut baptiser les catéchumènes subitement privés de l'usage de leurs sens, même dans le cas où ils n'auraient manifesté aucun désir du baptême. Mais il ajoute qu'il faut *présumer* alors le désir du catéchumène : « Multo satius est nolenti dare quam volenti negare, ubi velit an nolit sic non apparet, ut tamen credibilius sit eum, si posset, velle se potius dicturum ea sacramenta percipere. » *De conjug. adult.*, I, n. 33.
4. *Epist.* CLXXIII, n. 2.



Quant au deuxième cas de simulation, qui concerne le baptême conféré visiblement dans le but de s'amuser ou de se moquer, saint Augustin n'a pas voulu se prononcer à son sujet. S'il était obligé de donner un avis sur la valeur d'un tel baptême, il aurait recours à la prière et attendrait d'une révélation divine la véritable solution : « Divinum judicium per alicujus revelationis oraculum, concordi oratione et impensis supplici devotione gemitibus implorandum esse censerem[1]. » L'évêque d'Hippone était convaincu que Dieu communique, par une sorte de révélation directe, la vérité divine, lorsque les docteurs de l'Église en ont besoin, et qu'ils l'implorent par une prière fervente. C'est par une révélation de ce genre qu'il affirme avoir appris, lorsqu'il écrivait vers 397 à Simplicien, évêque de Milan, que le premier commencement de la foi est un don de la grâce; jusqu'alors il pensait autrement[2]. Saint Thomas d'Aquin ne déclarait-il pas, lui aussi, avoir plus appris directement de Dieu par la prière que par toutes ses études?

Ces hésitations de saint Augustin à se prononcer sur la valeur du baptême administré dans l'intention de s'amuser, prouvent qu'il ignorait la décision que, d'après Rufin († 410), saint Alexandre, évêque d'Alexandrie, aurait donnée au sujet du baptême, conféré en s'amusant, par saint Athanase enfant à ses compagnons de jeu[3]. S'il était vrai que saint Alexandre eût consi-

1. *Id.* Cf. n. 103.

2. *De praedestin.*, n. 8 : Cum de hac re aliter saperem; quam mihi Deus in hac quaestione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, revelavit. — Cf. TILLEMONT, *Mémoires*, XIII, art. 121.

3. L'anecdote est bien connue. Saint Athanase, encore enfant, s'amusait sur les bords de la mer, à Alexandrie, avec des compagnons de son âge dont plusieurs n'étaient pas baptisés. L'idée leur vint de « jouer au baptême ». Athanase remplit les fonctions d'évêque et baptisa ceux de ses

déré comme valide un tel baptême, il faudrait en conclure qu'à Alexandrie on se souciait fort peu de l'intention requise dans le ministre et dans le sujet du sacrement. Mais ce fait n'est pas suffisamment authentique pour autoriser cette conclusion. Le silence de saint Augustin à son sujet, sa constatation que personne avant lui n'avait examiné les cas de baptême qu'il étudie (non praecedentibus talibus, quorum sententias sequi mallem) nous invitent à ne pas prendre à la lettre le récit de Rufin [1].

Il est un autre document dont saint Augustin aurait pu s'inspirer, s'il était authentique, ce sont les Actes du martyre de saint Genès. Le bienheureux Genès était le chef d'une troupe de comédiens à Rome. Il eut l'idée de jouer les cérémonies du baptême chrétien en présence de l'empereur Dioclétien. Pendant la parodie sacrilège, Genès touché par la grâce se convertit, prit son rôle au sérieux, reçut saintement le baptême, et déclara à l'empereur, à la fin de la représentation, qu'il était sincèrement chrétien. Il fut mis à mort vers 303. La valeur historique de ce récit est assez suspecte, dit dom Leclercq [2], malgré le jugement favorable de Tillemont [3]. On n'a donc pas le droit de s'autoriser de ce document, comme l'a fait Luther [4], pour affirmer la validité d'un sacrement administré dans l'intention unique de paro-

camarades qui ne l'avaient pas encore été. L'évêque d'Alexandrie, informé du fait, reconnut la validité de ces baptêmes. — Rufin le premier raconte cette histoire dans sa continuation de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe, liv. I, chap. XIV. Après lui et sur son témoignage, Socrate et Sozomène la rapportent également. Mais l'authenticité de ce fait est très contestée. Cf. TILLEMONT, tom. VIII, note 2 sur saint Athanase.

1. Rufin, il est vrai, écrivit son *Histoire* en 402 ou 403, deux ou trois ans après le *De baptismo* de saint Augustin. Mais le fait se serait passé vers 310. L'évêque d'Hippone aurait donc pu le connaître au moment où il composait son traité.

2. *Les Martyrs*, t. II, p. 428.

3. *Mémoires*, t. IV, art. sur saint Genès.

4. *De captivitate babyl.*, De baptismo, t. II, p. 286.

dier le culte chrétien et de s'en moquer. Dans l'épisode de saint Genès, il y avait d'ailleurs quelqu'un qui prenait la chose au sérieux, c'était le bienheureux martyr subitement converti. Saint Augustin n'aurait peut-être pas jugé défavorablement le baptême mimé sur les théâtres, dans le cas où par hasard l'acteur qui joue le rôle du baptisé se serait converti inopinément pendant qu'on accomplissait la parodie sacrilège (si quis existat qui [in mimo] fideliter subito commotus accipiat [baptisma] [1]).

Le dogme de l'intention reste donc, après saint Augustin, enveloppé d'obscurités. C'est qu'il ne suffit pas de poser les questions dogmatiques pour les résoudre; les docteurs de l'Église en ont fait l'expérience.

Le problème de l'intention, qui tourmentait tant saint Augustin, va être résolu sans difficulté par les auteurs du moyen âge, grâce aux lumières nouvelles que la tradition catholique, toujours dirigée par l'Esprit-Saint, leur fournira.

§ IV. — Le dogme de l'intention au XII[e] et au XIII[e] siècles.

Le développement considérable de la théologie sacramentaire qui s'effectua au XII[e] siècle, devait tout naturellement porter les auteurs à traiter de l'intention du ministre et de celle du sujet des sacrements. Les théologiens de cette époque reprirent le problème que n'avait pu résoudre saint Augustin : le baptême administré pour s'amuser ou pour se moquer est-il valable [2] ?

1. *De bapt. contr. Donat.*, VII, 101; Cf. 102. C'est un cas tout à fait semblable à celui de saint Genès que vise saint Augustin, sans le solutionner.

2. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, lib. II, 6, 13; *Sum. Sent.*, tract. V, 9; PIERRE LOMBARD, *Sent.* IV, Dist. 6, 5.

Deux solutions furent proposées et se partagèrent, bien inégalement d'ailleurs, les esprits.

Selon la première, aucune intention de baptiser n'est requise dans le ministre ; il suffit, pour que le baptême soit valide, que le rite baptismal soit accompli conformément aux prescriptions rituelles de l'Église (in forma Ecclesiae). Toutefois si le sujet baptisé est adulte, il est requis qu'il ait l'intention de recevoir le baptême pour que le sacrement soit valable : « Si quis baptizaretur adultus atque discretus, necessarium esset, ut baptizandi habeat intentionem, et erit verum baptisma et ratum, sive intentionem habeat qui baptizat sive non, dummodo illud in forma Ecclesiae tradatur. Si vero puer est qui baptizatur, ejus intentio non exigitur, nec refert, utrum qui baptizat habeat intentionem dandi vel non, dummodo id fiat in forma Ecclesiae[1]. » L'histoire du baptême de saint Athanase, rapportée plus haut, n'est pas étrangère à l'origine de cette théorie. Cette solution était adoptée entre autres par Roland Bandinelli.

Hugues de Saint-Victor nous apprend que plusieurs « ignorants » appliquaient cette solution à l'eucharistie en l'exagérant encore. Ils pensaient qu'il suffisait à n'importe quelle personne de prononcer sur le pain et le vin les paroles sacramentelles, dans n'importe quelle intention, pour que la consécration eucharistique fût valide, comme si les sacrements n'exigeaient aucune intention, aucune volonté de les accomplir de la part de ceux qui en sont les ministres[2].

Cette solution fut vivement combattue par Hugues de

1. ROLAND, *Sent.* (GIELT, p. 206).

2. *De sacramentis*, lib. II, 6, 13 : Quidam imperiti existimant verba illa quae ad conficiendam Eucharistiam instituta sunt : a quacumque persona, sive in quocumque loco et qualicunque intentione super panem et vinum prolata, effectum consecrationis et sanctificationis habere, quasi sacramenta Dei sic instituta sint, ut nullam operandi rationem admittant.

Saint-Victor, par l'auteur de la *Summa Sententiarum*, et par Pierre Lombard.

Il ne suffit pas pour baptiser valablement d'accomplir le rite baptismal, il faut de plus avoir l'intention de baptiser; autrement l'administration du sacrement ne serait pas un acte raisonnable. Car on ne peut pas dire que l'on fasse vraiment une chose quand on n'a pas l'intention de la faire, alors même qu'on l'imiterait extérieurement. Prétendre le contraire serait tomber dans « le ridicule ». Quand on baigne un enfant dans le but de le laver ou de le fortifier et non de le baptiser, qui oserait dire qu'on le baptise quand bien même, pour rendre le bain plus salutaire, on invoquerait les personnes divines? Opérer le rite baptismal ne suffit donc pas, il faut de plus avoir l'intention de baptiser : « Ubi ergo intentio baptizandi est... sacramentum est[1]. »

La *Summa Sententiarum*, érigeant cette doctrine en principe général, déclare que, dans tout sacrement, deux choses sont requises : l'accomplissement du rite sacramentel, et l'intention d'administrer le sacrement [2]. Aussi, font-ils preuve d'une grande ignorance, ceux qui croient que les paroles eucharistiques, prononcées sans intention, opèrent la consécration. Le sacrement de l'autel n'est validement célébré que si le ministre est prêtre, s'il prononce les paroles de l'institution, et s'il a l'intention de consacrer en les prononçant : « Haec autem tria ad istud sacramentum necessaria sunt. Ordo, actio, intentio. Ordo, ut sit sacerdos; actio, ut verba

1. Hugues de Saint-Victor, *Ibid.*

2. Tract. VI, 9 : In omni enim sacramento ista duo necessaria sunt, ut forma sacramenti servetur et intentio illud celebrandi habeatur. — P. Lombard, *Sent.* IV, Dist. 6, 5 : In hoc [baptismate] et in aliis sacramentis sicut forma est servanda, ita et intentio illud celebrandi est habenda. Cependant, Dist. XXVII, 3, P. Lombard déclare le mariage valide, lorsque le consentement a été exprimé extérieurement par des époux n'ayant pas intérieurement l'intention de se marier.

illa proferat ; intentio, ut proferat ad istud. Quandoque enim aliquis sacerdos profert verba illa ut alium doceat quomodo hoc facturus sit ; sed non habent tunc illam efficaciam, quia non ad hoc dicuntur[1]. »

Cette solution, si vivement défendue par Hugues de Saint-Victor et son école, ne réussit pas à éliminer celle de Roland. C'est qu'elle avait contre elle une grave objection. S'il ne suffit pas que le ministre accomplisse le rite sacramentel conformément aux prescriptions de l'Église, mais s'il faut encore qu'il ait l'intention « dans l'esprit (in mente) » de conférer le sacrement, comment pourrons-nous savoir si cette intention intérieure et cachée existe, et si par conséquent les sacrements nous sont véritablement conférés? La difficulté, on le voit, est sérieuse.

Elle détermina, au début du XIIIe siècle, une réaction contre l'enseignement de Hugues de Saint-Victor, dont nous trouvons les échos dans le Ve livre des *Sentences*[2] du cardinal Robert Pull (✝ 1221). Les arguments proposés par Hugues y sont réfutés, en particulier celui qui est tiré du bain de l'enfant accompagné fortuitement de la formule baptismale. Robert Pull termine sa dissertation par ce principe digne de Catharin : le baptême est valide, lorsque le rite est accompli extérieurement dans son intégrité, quelle que soit l'intention intérieure de celui qui baptise ou de celui qui est baptisé[3].

Décidément, deux partis sont en présence : l'un qui exige dans le ministre et dans le sujet l'intention véritable de conférer et de recevoir le sacrement ; l'autre qui

1. *Sum. Sent.*, Tract. VI, 4.

2. *Sent.*, lib. V, cap. XV, XVI ; *P. L.*, CLXXXVI, 841, 842. Voir aussi PIERRE DE POITIERS, *Sent.*, lib. V, cap. 8 ; PIERRE DE LA PALU, *IV Sent.*, Dist. 6, qu. 2.

3. *Ibid.*, cap. XVI : Sacramentum ergo baptismi, quod *totum extrinsecus agitur*, integram sui obtinens naturam, nullum omnino videtur suscipere detrimentum, quidquid irrisionis cujuslibetve erroris *in mente* versetur, aut baptizantis aut baptisma suscipientis.

se contente de l'accomplissement intégral du rite sacramentel, et ne se soucie aucunement des intentions intérieures du ministre ou du sujet. Nous les retrouverons à l'époque de saint Thomas.

*
* *

C'est la solution et l'argumentation de l'école de Saint-Victor qui sont adoptées de préférence par les grands scolastiques du XIII[e] siècle. Le ministre doit avoir véritablement l'intention de conférer le sacrement, autrement son acte ne serait pas celui d'un être raisonnable[1]. D'ailleurs, l'action sacramentelle, l'ablution par exemple, peut être employée à diverses fins, pour laver ou pour rafraîchir. C'est donc l'intention du ministre qui déterminera sa fin sacramentelle, aussi est-elle nécessaire[2]. A ces raisonnements s'en ajoute un autre qui précise davantage l'objet de l'intention et qui conduit le dogme à son complet développement.

Le ministre, selon l'enseignement de la tradition, est le représentant, l'instrument raisonnable de Jésus-Christ et de l'Église; son action sacramentelle est un acte du Christ et de l'Église. Il faut donc que, par l'intention, le ministre se mette dans leur dépendance, et se propose de faire ce qu'ils veulent faire dans l'opération sacramentelle[3]. Or le ministre fait ce que veulent le Christ et l'Église, lorsqu'il a l'intention, en conférant le rite, d'agir conformément à l'usage traditionnel de l'Église : « Si aliquis uteretur forma debita verborum et haberet intentionem faciendi quod facit Ecclesia, ut sumatur

1. ALEXANDRE DE HALÈS, IV, quaest. 8, membr. 3, art. 1.

2. SAINT THOMAS, *S. theol.*, 3 p., qu. 64, art. 8 ; SAINT BONAVENTURE, *IV Sent.*, D. 6, p. 2 art. 2, qu. 1.

3. ALEX. DE HALÈS, *l. c.* : Baptizans efficitur minister Ecclesiae per hoc quod intendit Ecclesia; unde necessaria est intentio. — SAINT THOMAS, *l. c.*

verbum confuse; i. e. intendit facere quod consuevit Ecclesia, baptismus esset[1]. »

Le dogme arrive, dans la première moitié du XIIIe siècle, à son entier développement ; et il découle de la doctrine patristique comme la conclusion découle des prémisses. Si le ministre du sacrement est le représentant du Christ et de l'Église, il faut bien qu'il ait l'intention de faire ce que font le Christ et l'Église, qui agissent par le ministre dans l'opération sacramentelle.

L'intention de recevoir le sacrement est également requise dans le sujet[2], mais on ne précise pas encore les qualités qu'elle doit avoir.

Mais restait à résoudre l'éternelle objection : l'intention « mentale » du ministre étant une chose cachée, si elle est nécessaire à la validité, les fidèles ignoreront s'ils ont vraiment reçu les sacrements, et resteront ainsi dans une douloureuse incertitude au sujet de leur salut[3].

Deux réponses étaient proposées par les auteurs du XIIIe siècle. D'après les uns, le sacrement n'est jamais valide, lorsque l'intention « mentale » de faire ce que fait l'Église n'existe pas dans le ministre. Mais, si le sacrement, conféré sans cette intention, est nécessaire au salut, comme le baptême, Jésus-Christ y supplée quand le sujet du baptême est un enfant; et quand c'est un adulte, sa foi et sa dévotion lui tiennent lieu de bain baptismal[4]. Alexandre de Halès embrassait ce senti-

1. GUILLAUME d'AUXERRE († 1223), *In IV Sent.*, De baptismo. Cet auteur est le premier qui ait employé la formule « intentio faciendi quod facit Ecclesia ».

2. SAINT THOMAS, qu. 64, art. 8, ad 2um; qu. 68, art. 7.

3. SAINT THOMAS, qu. 64, art. 8, 2o.

4. SAINT THOMAS, *l. c.*, ad 2um : Quidam enim dicunt quod requiratur mentalis intentio in ministro, quae si desit non perficitur sacramentun; sed hunc defectum, inquiunt, in pueris qui non habent intentionem accedendi ad sacramentum, supplet Christus qui interius baptizat; in adultis autem qui intendunt sacramentum suscipere, supplet illum defectum fides et devotio. Cf. *In IV Sent.*, Dist. 6, qu. 1, art. 2.

ment[1]. Le Docteur angélique ne peut se résoudre à l'adopter; car la grâce du sacrement peut bien être suppléée lorsque le baptême est invalide, mais non le caractère qui n'est imprimé que par le rite sacramentel.

Ses préférences sont pour une autre opinion qui paraît s'inspirer de Robert Pull, et dont les défenseurs de Catharin s'autoriseront plus tard. L'intention du ministre est celle de l'Église qu'il représente. Or l'intention de l'Église est exprimée par les paroles sacramentelles prononcées par le ministre. Il n'y a donc pas à se préoccuper de l'intention « mentale » de celui qui confère le sacrement, excepté dans le cas où il manifesterait extérieurement qu'il agit par dérision : « Alii melius dicunt quod minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, cujus est minister. In verbis autem quae profert exprimitur intentio Ecclesiae, quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri vel recipientis sacramentum[2]. » D'après saint Thomas, l'intention « mentale », c'est-à-dire intérieure, ne serait pas requise dans le ministre des sacrements, au moins des sacrements nécessaires au salut,

1. IV, qu. 8, membr. 3, art. 1 : In casu isto [infantis baptizati sine intentione baptizandi] pie supponi potest quod Summus Sacerdos supplebit.

2. SAINT THOMAS, *l. c.* — Le Docteur angélique expose plus clairement encore cette opinion dans son *Commentaire du IV[e] livre des Sentences*, Dist. 6, qu. 1, art. 2 : Alii dicunt, quod in baptismo, et in aliis sacramentis quae habent in forma actum exercitum, non requiritur mentalis intentio, sed sufficit expressio intentionis per verba ab Ecclesia instituta : et ideo si forma servatur nec aliquid exterius dicitur, quod intentionem contrariam exprimat, baptizatus est. Non enim sine causa in sacramentis necessitatis, scilicet baptismo et quibusdam aliis actus baptizantis tam sollicite expressus est ad intentionis expressionem. — Le Pape Innocent IV s'inspire de cette opinion, dans un commentaire du 3e Livre des *Décrétales* (titre 42, chap. 1, *De baptismo et ejus effectu*) : Non est necesse quod baptizans sciat quid sit Ecclesia quae baptizat, quis baptizatus, et unde sit ; nec quod gerat in mente, non facere quod facit Ecclesia : imo si contrarium gereret in mente, scilicet non facere quod facit Ecclesia sed tamen facit, quia formam servat, nihilominus baptizatus est dummodo baptizare intendat. — Cf. TOURNELY, *De Sacr. in genere*, qu. VII, art. 1. CH. PESCH, *Prael. dogm.*, t. VI, n. 283.

l'intention de l'Église qui est manifestée par l'accomplissement extérieur du rite sacramentel suffirait. Et, comme il est facile de se rendre compte si le ministre accomplit bien le rite, on peut donc aisément savoir s'il a l'intention suffisante.

Telle est, du moins, l'interprétation du texte de la *Somme* donnée par les partisans d'Ambroise Catharin [2].

Le problème de l'intention purement extérieure ne fut donc pas inconnu aux théologiens du XIIIe siècle. Ils l'ont pour ainsi dire posé, ou plutôt il se posait de lui-même par le fait que l'on regardait l'intention du ministre comme une condition essentielle à la validité. La gravité du problème nous fait pressentir l'âpreté des discussions futures.

*
* *

Tandis que le dogme de l'intention était universellement enseigné dans les écoles au XIIIe siècle, l'Église le proposait à la croyance des fidèles, et surtout le défendait contre les hérésies.

La profession de foi imposée par Innocent III aux Vaudois qui se convertissaient à l'Église catholique, contient l'affirmation très nette de la nécessité de l'intention dans le prêtre qui consacre l'eucharistie. Les Vaudois, ennemis de la hiérarchie ecclésiastique, prétendaient que l'ordination sacerdotale n'est pas requise pour la célébration du sacrifice eucharistique, et que toute personne peut y procéder, pourvu qu'elle soit digne. C'est ce que le pape condamne. Être prêtre et prononcer les paroles du canon de la messe avec une « intention fidèle », telles sont les conditions nécessaires à la consécration eucharistique [1].

1. DROUIN, *op. cit.* (MIGNE, pp. 1498 sq.). — Voir l'interprétation contraire dans FRANZELIN, *op. cit.*, th. XVII, et dans PESCH, n. 285.

2. DENZIGER, *Enchirid.*, n. 370 : Ad quod officium [eucharistiam conse-

Lorsqu'on commença à sévir, au début du XIII[e] siecle, contre les infidèles, Juifs ou autres, plusieurs cas de conscience relatifs à des baptêmes reçus par contrainte se posèrent. L'archevêque d'Arles en demanda la solution au pape Innocent III, et lui fournit l'occasion d'exposer tout un enseignement sur l'intention requise dans le sujet du baptême.

Le pape était consulté sur la valeur du baptême administré à plusieurs pendant leur sommeil et sur celle du baptême conféré à des sujets atteints de folie [1].

Avant de donner sa réponse, le pontife commence par exposer les principes qui régissent la question.

D'après certains auteurs, dit-il, le baptême et l'ordination sont valables et produisent le caractère sinon la grâce, non seulement lorsqu'ils sont administrés à des sujets endormis ou atteints de démence, mais encore quand ils sont conférés par violence à des personnes qui les refusent obstinément. Cette manière de voir est opposée à l'usage traditionnel, qui ne permet pas qu'on impose de force à quelqu'un le baptême et l'obligation de vivre chrétiennement.

Aussi le pape préfère-t-il l'opinion des théologiens qui établissent deux catégories parmi ceux que l'on contraint à recevoir le baptême, selon le degré de violence qui leur est faite.

crandi] tria sunt, ut credimus, necessaria : scilicet certa persona, id est, presbyter ab episcopo, ut praediximus, ad illud proprie officium constitutus, et illa solemnia verba, quae a sanctis Patribus in canone sunt expressa, et fidelis intentio proferentis. — La *Summa Sententiarum* avait formulé, comme on l'a vu plus haut, une doctrine semblable à celle d'Innocent III.

1. *Decret.*, lib. III, tit. 42, cap. 3 Majores, *Corpus Juris can.*, t. II, p. 621 (éd. Richter), DENZIGER, n. 342 : Quaeritur utrum dormientibus et amentibus sacramenti saltem character in Baptismo imprimatur, ut excitati a somno, vel ab aegritudine liberati, non sint denuo baptizandi? — Ces *dormientes* étaient probablement, d'après le contexte, des récalcitrants qui refusaient obstinément le baptême, et auxquels des personnes plus zélées que prudentes le conféraient pendant leur sommeil et les contraignaient ensuite à vivre chrétiennement.

Si la violence n'est que relative — et c'est le cas de ceux qui s'approchent du baptême par crainte des châtiments — le sacrement est valable, le caractère est produit et l'obligation de vivre en chrétien subsiste tout entière : « Is, qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur, et ne detrimentum incurrat, baptismi suscipit sacramentum, talis (sicut et is qui ficte ad baptismum acccedit) characterem suscipit christianitatis impressum, et ipse tanquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observantiam fidei christianae. » Ceux qui reçoivent le baptême dans ces conditions sont assimilés à ceux qui s'approchent du sacrement *ficti*, c'est-à-dire en refusant intérieurement le baptême sans manifester extérieurement leurs refus (ficti, qui quamvis non ore, corde tamen dissentiunt) [1].

Un décret d'un concile de Tolède est cité à l'appui de cette doctrine. Le très pieux roi des Wisigoths, Sisebut († 621), avait forcé un grand nombre de Juifs d'Espagne à se convertir, en leur donnant à choisir entre le baptême et les supplices. Beaucoup pour échapper aux tortures avaient simulé leur conversion, s'étaient fait baptiser et avaient reçu la confirmation et l'eucharistie. Le concile de Tolède réprouva l'excès de zèle de Sisebut, mais il déclara réellement baptisés les Juifs que la persécution avait amenés au baptême [2]. Innocent III reconnaîtrait donc la validité du baptême administré à un sujet qui a intérieurement l'intention de n'être pas baptisé, mais qui ne dévoile pas extérieurement l'opposition de sa volonté [3] ? Les partisans de

1. *Ibid.*
2. *Ibid.* Le même cas se présenta aussi, au VIIIe siècle, lorsque le baptême fut imposé aux Saxons par Charlemagne sous peine de mort.
3. Remarquons toutefois que le concile de Tolède, cité par Innocent III, résout un cas de conscience sans avoir la prétention de formuler une décision doctrinale.

Catharin comptent un argument de plus, ils n'auront garde de le négliger[1].

Quant à ceux — et ils forment la deuxième catégorie — qui manifestent expressément leur refus du baptême et auxquels une violence absolue est faite, ils ne reçoivent pas le sacrement d'une manière valable. Ils ne sont pas plus baptisés que les martyrs, physiquement contraints à brûler de l'encens aux idoles, ne sont des apostats.

Ces principes rappelés, Innocent III en fait l'application aux cas de conscience proposés. Si avant leur sommeil et avant leur folie les sujets en question étaient dans la volonté expresse de n'être pas baptisés, leur baptême est absolument invalide. Car la volonté de ne pas recevoir le sacrement rend celui-ci de nul effet. Si, au contraire, ayant été catéchumènes ils avaient formé déjà le désir d'être baptisés, le baptême qu'ils ont reçu dans l'état de sommeil ou de folie est valable. L'Église a l'habitude en effet de baptiser, à l'article de la mort, ceux qui ne peuvent plus parler, et qui ont manifesté auparavant leur volonté de recevoir le sacrement[2]. On ne peut être plus explicite et plus clair.

Au xve siècle, l'Église intervint solennellement deux fois pour proclamer la nécessité, dans le ministre du sacrement, de l'intention de faire ce que fait l'Église.

Les partisans de Wiclef et de Jean Huss, dont la

1. Cf. DROUIN, *De Sacr. in gen.*, qu. VII, appendix (MIGNE, *Curs. Theol.*, t. XX, 1538).

2. *Ibid.* Dormientes autem et amentes, si priusquam amentiam incurrerent, aut dormirent, in contradictione persisterent; quia in eis intelligitur contradictionis propositum perdurare, etsi fuerint sic immersi, characterem non suscipiunt sacramenti. Secus autem si prius catechumeni extitissent, et habuissent propositum baptizandi : unde tales in necessitatis articulo consuevit Ecclesia baptizare. Tunc ergo characterem sacramentalis imprimit operatio cum obicem voluntatis contrariae non invenit obsistentem.

doctrine se rattache en partie à celle des Cathares, étaient portés à subordonner la validité des sacrements à l'état de grâce du ministre. C'est pourquoi le pape Martin V, dans sa bulle *Inter cunctas* du 21 février 1418, prescrivit d'interroger les gens d'orthoxie douteuse, et de leur demander en particulier s'ils croyaient qu'un prêtre indigne, accomplissant comme il faut le rite sacramentel avec l'intention de faire ce que fait l'Église, administre les sacrements d'une manière valable [1]. Enfin quelques années plus tard le pape Eugène IV enseigne, dans le *Décret aux Arméniens,* que l'intention de faire ce que fait l'Église est essentielle à la validité du sacrement : « Omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia : quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum [2]. »

Le dogme de la nécessité de l'intention est donc bien l'expression théorique de la pratique traditionnelle de l'Église. Le ministre du sacrement s'est toujours considéré comme le représentant et le fondé de pouvoir de Jésus. Lorsque à partir de saint Augustin les auteurs ecclésiastiques, réfléchissant sur les conditions de validité des sacrements, traitèrent formellement de l'intention, des hésitations se produisirent. Bientôt des opinions précises se formèrent. Un bon nombre de théologiens exigeaient dans le ministre et dans le sujet l'intention de conférer ou de recevoir le sacrement. D'autres se contentaient de l'accomplissement intégral du rite sacramentel, et ne s'inquiétaient pas de ce que pensaient en eux-mêmes le ministre et le sujet.

1. Utrum credat, quod malus sacerdos cum debita materia et forma et cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, vere conficiat, vere absolvat, vere baptizet, vere conferat alia sacramenta. DENZIGER, n. 566.
2. DENZIG., n. 590.

Mais tous, sauf les ignorants dont parle Hugues de Saint-Victor et les hérétiques, déclaraient invalide le sacrement administré dans des circonstances où il est évident que le ministre ou le sujet ont l'intention de ne pas agir sérieusement.

Ils étaient donc en dehors du courant traditionnel les Réformateurs du XVIe siècle, d'après lesquels le sacrement serait valide alors même que le ministre serait ivre ou agirait ostensiblement par dérision et par bouffonnerie. C'est en opposition à cette doctrine que le concile de Trente a défini le dogme de l'intention et a consacré ainsi le développement doctrinal dont nous avons esquissé l'histoire. Mais le concile ne s'est pas prononcé sur la nécessité de l'intention *intérieure* du ministre. Ce grave problème, qui avait déjà préoccupé les théologiens depuis le XIIe siècle, fut repris à l'époque de la Réforme, et étudié cette fois sous tous ces aspects.

§ V. — La controverse relative à l'intention purement extérieure. — Le dominicain Ambroise Catharin.

Lancelot Politi, qui prit le nom d'Ambroise Catarino ou Catharin lorsqu'il entra dans l'ordre de saint Dominique, naquit à Sienne en 1487. Il fut envoyé comme théologien au concile de Trente en 1545. Nommé évêque de Minori en 1547, il prit part à la septième session conciliaire, où furent définis les dogmes sacramentaires, en siégeant parmi les Pères du concile. Tout fait supposer qu'il intervint spécialement dans la discussion du dogme de la nécessité de l'intention du ministre : car il était persuadé que l'intention *intérieure* de faire ce que fait l'Église n'est pas requise pour la validité, mais qu'il suffit de vouloir accomplir extérieurement et sé-

rieusement le rite sacramentel. Il écrivit même à Trente, en 1547, un opuscule intitulé : *De necessaria intentione in perficiendis sacramentis*, dans lequel il expose et défend sa manière de voir [1].

La question ne paraissant pas suffisamment éclaircie, le concile [2] se contenta de condamner l'erreur de Luther, et abandonna aux disputes des théologiens la recherche de ce que doit être cette intention du ministre pour qu'il fasse et donne réellement le sacrement.

Ambroise Catharin publia à Rome cinq ans plus tard, en 1552, son opuscule sur l'intention avec le reste de ses œuvres. Cette publication ne fut pas critiquée, ni déclarée contraire à la doctrine définie par le concile en 1547 [3]. C'est ainsi que Catharin donna son nom à une théorie qui, nous l'avons constaté, est beaucoup plus ancienne que lui. L'hypothèse de la non-nécessité de l'intention intérieure du ministre s'était inévitablement présentée à l'esprit de ceux qui avaient réfléchi sur ce point de la théologie sacramentaire. Mais Catharin posa le problème avec une si remarquable précision, et dans des circonstances si particulièrement solennelles, qu'une controverse des plus vives s'ensuivit et divisa les théologiens. C'est cette controverse qu'il nous reste à exposer.

*
* *

On distingue deux sortes d'intentions de faire ce que fait l'Église [4] : l'intention purement extérieure et l'intention intérieure.

1. P. Schanz, *Die lehre von den heilig. Sacramenten*, p. 180.
2. Pallavicini, *Hist. du Concile de Trente*, liv. IX, chap. vi, n. 3, Cf. A. Theiner, *Acta Concil. Trid.*, t. I, p. 404. — Alphonse Salmeron, théologien du concile, qui discuta les décrets de la Session VIIe, partageait aussi l'opinion de Catharin.
3. P. Schanz, *l. c.*
4. Nous omettons à dessein de mentionner d'autres espèces d'inten-

L'intention est purement extérieure, lorsque le ministre a la volonté d'accomplir intégralement et sérieusement le rite sacramentel, et que de fait il l'accomplit; mais en lui-même, sans que rien ne paraisse au dehors, il a l'intention d'agir par dérision ou même l'intention positive de ne pas conférer le sacrement. Un prêtre à l'autel revêtu des ornements sacerdotaux, accomplissant toutes les cérémonies de la messe et récitant toutes les prières y compris les paroles de la consécration, mais qui, par une simulation sacrilège, aurait formellement l'intention de ne pas consacrer, agirait avec l'intention purement extérieure.

Lorsque au contraire le ministre du sacrement, non seulement veut accomplir le rite sacramentel, mais veut sincèrement dans son for intime faire ce que fait l'Église, il a dans ce cas l'intention intérieure.

Cette dernière est-elle absolument nécessaire à la validité, l'autre ne suffirait-elle pas? Tel est le problème.

Catharin, et les nombreux partisans qu'il eut après sa mort [1], pensent que l'intention purement extérieure seule est requise pour que le ministre agisse validement. Car ce que l'Église veut dans l'administration des sacrements, c'est que le ministre accomplisse les cérémonies sacramentelles, qu'il applique la matière et la forme au sujet comme elle le prescrit. Or, celui qui opère sérieusement le rite sacré fait ce que veut l'Église;

tions définies par les théologiens, et qui finalement se ramènent aux deux dont nous parlons.

1. Sententia haec ab Ambrosio Catharino († 1553) suam habet celebritatem, eamque sequuntur theologi praesertim galli, ut Contenson († 1764), Arnaldus († 1694), Nat. Alexander († 1724), Scribonius, Juenin († 1713), L'Herminier (1735), Serry (1738), Drouvenius († 1742); ex belgis Farvacques etc.; ex hispanis Salmeron († 1585); ex italis Parqualigo († 1664), Milante († 1749), Ansaldi († 1779); ex germanis Stattler († 1797), Dobmayer († 1805), Waibel († 1852); ea etiam arrisit recentioribus Oswald, Haas Glossner. (HURTER, *Theol. dogm. comp.*, t. III, n. 294.)

il a donc suffisamment l'intention de faire ce que fait l'Église, quoi qu'il puisse penser et vouloir dans son for intime : « Non alia intentio ministri requiritur — c'est Catharin qui parle — nisi ut intendat exterius facere quod facit Ecclesia, quamvis ipse neque credat esse Ecclesiam, neque ullum baptismi spiritualem effectum, sed satis est ut intendat facere quod Ecclesia jubet per ministros fieri; namque quod illa per ministros facit, ipsa facere intelligitur. Quid ergo facit Ecclesia per ministros baptizando ? nisi quod legitima utitur materia, adhibens suam verborum formam : hoc igitur si facit minister, profecto illud facere intendit, si sit mente sanus. »

A l'appui de cette doctrine on allègue les textes, qui nous sont déjà connus, de saint Augustin, d'Innocent IV, de saint Thomas et aussi l'autorité de plusieurs autres théologiens du moyen âge [1]. On insiste surtout sur la gravité des conséquences pratiques de l'opinion opposée. Si l'intention intérieure est requise, les fidèles resteront dans un doute perpétuel au sujet de la validité des sacrements qu'ils reçoivent. Un prêtre malintentionné pourra baptiser et absoudre invalidement, et un évêque faire des ordinations nulles, sans qu'il soit possible le moins du monde de s'en douter. Ces raisons sont fort sérieuses ; elles avaient déjà vivement impressionné les auteurs du moyen âge, et elles auraient certainement rallié tous les esprits à l'opinion de Catharin si le dogme catholique était une doctrine purement humaine. Mais — bien souvent déjà nous l'avons constaté — la pensée théologique prend parfois une direction qui déroute les prévisions humaines, et qui force les âmes

1. Cf. DROUIN, *op. cit.* (MIGNE, t. XX, 1492 sq.). — On argumentait aussi avec une réponse du pape Nicolas I[er] aux Bulgares qui ne vient pas à la question. DENZIGER, *Enchirid.*, n. 264.

droites et sincères à reconnaître l'action surnaturelle de Dieu s'exerçant dans l'Église catholique.

En face du parti de Catharin et contre lui une école théologique se forma[1]. Elle reprit l'enseignement de Hugues de Saint-Victor, qui n'avait pas été du reste oublié du XII[e] au XVI[e] siècle, et elle affirma la nécessité, dans le ministre, de l'intention intérieure. Celui qui confère le sacrement, s'il veut faire une œuvre valable, ne doit pas se contenter d'accomplir le rite sacré, mais il doit encore vouloir sincèrement, dans son for intime, opérer ce que fait l'Église dans l'administration des sacrements. Il n'est pas d'ailleurs nécessaire que le ministre ait du sacrement une science aussi parfaite que celle de l'Église, autrement un païen ou un hérétique seraient incapables de baptiser valablement. Il suffit, mais ceci est indispensable, qu'il considère réellement le sacrement qu'il confère comme un rite sacré de l'Église. S'il se contentait d'accomplir sérieusement les cérémonies sacramentelles en se moquant intérieurement de ce qu'il fait, ou *a fortiori* en ayant l'intention de ne pas conférer le sacrement, son œuvre ne serait pas valable. Le ministre du sacrement est en effet le représentant et le mandataire du Christ et de l'Église; il doit conformer dans l'action sacramentelle sa volonté à celle du Christ et de l'Église. Comment celui qui aurait l'intention de se moquer du sacrement ou de ne pas le conférer pourrait-il vraiment représenter le Christ et l'Église, quand bien même il accomplirait parfaitement à l'extérieur toutes les cérémonies? Est-on véritablement le mandataire de quel-

1. Les principaux théologiens de cette école sont : Bellarmin, Suarez, Vasquez, de Lugo, Tournely, Benoît XIV (*De Synod.*, VII, 4, 8, 9), Franzelin, Hurter, Chr. Pesch, Morgott, Billot, etc.

qu'un lorsqu'on exécute apparemment ses ordres avec une intention contraire à la sienne?

Cette doctrine est quelque peu troublante, car elle multiplie les causes d'invalidité des sacrements. Mais ses défenseurs répondent qu'il faut avoir confiance en la Providence, qui ne permettra pas la fréquence des sacrements invalides par défaut d'intention. Au reste un ministre pervers peut annuler l'action sacramentelle, non seulement en viciant son intention, mais aussi en altérant à l'insu des assistants la matière et la forme essentielles [1]. Quoi qu'on fasse il faut laisser une part assez large à la confiance en Dieu, dans l'œuvre de notre salut.

Les théologiens qui croient nécessaire l'intention intérieure, sont obligés d'interpréter les textes des auteurs anciens qui leur sont contraires. Reconnaissons loyalement l'insuffisance de leurs explications. Avant le xvie siècle, les auteurs ont entrevu le problème de l'intention, et beaucoup l'ont résolu dans le sens de Catharin. Mais les controverses entre catholiques et protestants sur ce sujet, et surtout les définitions du concile de Trente, ont orienté, depuis, la pensée théologique d'un autre côté. La doctrine, aujourd'hui commune, qui déclare nécessaire l'intention intérieure doit être suivie, nous semble-t-il; les autorités qu'on lui oppose se rapportent à une époque où aucune discussion sérieuse n'avait encore eu lieu, où l'Église surtout n'était encore intervenue d'aucune manière.

Car, bien qu'elle n'ait pas voulu trancher la controverse au concile de Trente, l'Église s'est montrée, depuis, peu favorable au sentiment de Catharin. L'augustin François Farvacques soutint à Louvain, en 1678, cette proposition : « Valide est le baptême conféré par

1. BELLARMIN, *De. Sacr. in gen.*, lib. I, cap. 28.

un ministre, qui observe tout le rite extérieur et garde la forme du sacrement, mais dit fermement à part soi : Je n'ai pas l'intention de faire ce que fait l'Eglise[1] » Cette proposition fut condamnée, le 7 décembre 1690, par le pape Alexandre VIII. Ce n'est pas, comme Rome l'a du reste déclaré, la doctrine de Catharin qui a été censurée; puisque Catharin se contentait de dire que l'intention extérieure suffit, sans spécifier formellement, comme le fait Farvacques, qu'elle le serait même dans le cas où le ministre aurait dans son for intime l'intention *positive* de ne pas faire ce que fait l'Église. On conviendra, pourtant, que cette condamnation était de nature à discréditer la doctrine de Catharin[2]; c'est ce qui arriva, au point que presque personne aujourd'hui n'ose l'adopter franchement.

En tout cas, il n'est jamais permis d'agir dans la pratique conformément à cette doctrine. Car, bien qu'elle ait pour elle des raisons fort sérieuses, dans l'administration des sacrements il faut prendre le parti le plus sûr. D'après Benoît XIV[3], lorsqu'on croit qu'un sacrement qui ne se réitère pas et qui est d'une grande importance, comme le baptême ou l'ordination, a été très probablement conféré par un ministre auquel l'intention intérieure faisait défaut, ce sacrement doit être réitéré sous condition, à moins que le temps ne permette de consulter Rome pour savoir ce qu'il faut faire. Rome aujourd'hui répondra presque toujours qu'il faut recommencer conditionnellement le baptême ou l'ordination. Le développement de la pensée théologique, depuis le

1. DENZIG., n. 1185 : Valet Baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit : Non intendo facere quod facit Ecclesia. — Cf. *Dict. de Theol. cathol.*, art. « Alexandre VIII », I, 761.

2. Qua damnatione « negari non potest grave vulnus praefatae [Catharinae] opinioni inflictum ». BENOIT XIV, *De Synod.*, lib. VII, 4, 8.

3. *De Synod.*, lib. VII, 4, 9.

concile de Trente, paraît décidément peu favorable au système de Catharin.

§ VI. — Les qualités de l'intention du ministre et de celle du sujet.

L'intention de faire ce que fait l'Église doit donc être intérieure dans le ministre et aussi dans le sujet. Celui-ci, selon l'enseignement des théologiens[1], doit avoir à part lui la volonté de recevoir le rite sacré. S'il se contentait de se prêter extérieurement à la cérémonie, avec l'intention réelle d'accomplir un acte purement profane ou de jouer une comédie, le sacrement serait invalide.

Il est également requis, pour que le sacrement soit valable, que l'intention du ministre soit actuelle ou du moins virtuelle. L'intention de faire un acte, et, dans la question présente, de faire ce que fait l'Église peut être actuelle, virtuelle ou habituelle.

L'intention est actuelle, lorsque la volonté s'exerce *consciemment* sur une chose voulue présentement. Elle est virtuelle dans le cas contraire, comme quand on agit en état de distraction. Enfin l'intention habituelle est celle qui a cessé d'être virtuelle. Deux causes surtout rendent habituelle une intention virtuelle : un laps de temps suffisamment considérable qu'il est du reste difficile de déterminer avec précision, et un accident tel que le somnambulisme, l'hypnotisme ou l'ivresse. Une personne s'enivrant ou tombant dans le somnambulisme tandis qu'elle accomplissait un acte, continue avec l'intention habituelle ce qu'elle avait commencé avec l'intention virtuelle ou actuelle[2].

1. Cajétan est cependant d'un avis sensiblement différent.

2. Ces définitions sont différentes de celles que donnent les philosophes modernes.

L'intention actuelle de faire ce que fait l'Église n'est pas requise pour que le ministre du sacrement agisse d'une manière valable; l'intention virtuelle suffit. Le sacrement est donc valide, lorsque le ministre est distrait pendant qu'il le confère; pourvu, toutefois, que la distraction ne l'empêche pas d'accomplir intégralement les rites essentiels. C'est l'enseignement même de saint Thomas [1], avec cette différence que le Docteur angélique appelle intention habituelle celle que nous nommons aujourd'hui virtuelle. Quant à l'intention habituelle, telle qu'elle a été définie plus haut, elle est tout à fait insuffisante. Celui qui administrerait un sacrement en état d'ivresse, de somnambulisme ou d'hypnotisme, ferait une œuvre nulle, alors même qu'avant l'accident il aurait eu l'intention très formelle de faire ce que fait l'Église; car dans cet état anormal il n'agit plus en homme raisonnable, capable d'être le représentant du Christ et de l'Église.

Moins parfaite est l'intention requise dans le sujet adulte qui reçoit le sacrement. Si l'on excepte le mariage et la pénitence qui exigent l'intention au moins virtuelle, les autres sacrements peuvent être validement conférés à ceux qui ont eu l'intention de les recevoir et n'ont jamais rétracté leur intention. Et même, s'il s'agit des sacrements conférés aux malades, on peut présumer l'intention du sujet lorsque celui-ci est incapable de parler et n'a pas eu soin de manifester auparavant son désir d'être administré à l'heure de la mort.

L'intention de conférer le sacrement doit être généralement absolue. Elle peut être cependant subordonnée à une condition, pourvu que celle-ci soit réalisée au moment où le sacrement est administré; c'est ce qui a

1. *Sum. theol.*, p. 3, qu. 64, art. 8, ad 3um.

lieu lorsque la condition est un fait passé ou présent. Si l'intention était subordonnée à un fait futur et contingent, elle n'existerait pas en réalité lorsque le sacrement est conféré, et celui-ci serait invalide par défaut d'intention.

L'usage de l'administration conditionnelle du baptême est attesté, au XIIIe siècle, par une décrétale du pape Alexandre III prescrivant de rebaptiser sous condition les personnes dont le baptême serait douteux : « De quibus dubium est an baptizati fuerint, baptizantur his verbis praemissis : Si baptizatus es, non te baptizo : sed si nondum baptizatus es, ego te baptizo etc. [1]. » Mais cet usage est vraisemblablement plus ancien ; il a été inspiré, comme le laisse entendre Alexandre III, par le désir de ne pas s'exposer à réitérer le baptême lorsqu'on est obligé de l'administrer à une personne qui l'a peut-être déjà reçu.

Au XVe siècle, Gerson enseigne comme « une conclusion certaine de la théologie » que, dans beaucoup de cas, la confession peut être faite sous condition, et l'absolution donnée de même conditionnellement [2]. Malgré quelques protestations, cette doctrine fut adoptée dans la suite par les théologiens et suivie par les confesseurs. Bien plus, la raison qui avait suscité la pratique de baptiser et d'absoudre conditionnellement étant valable pour les autres sacrements, les théologiens enseignèrent bientôt que l'administration conditionnelle de tous les sacrements est valide, et peut être dans bien des cas licite. Cet enseignement théologique rend l'administration des sacrements plus aisée, et met les pasteurs à l'abri de beaucoup de tortures morales : avantage dont n'ont pas bé-

1. *Decretal.*, lib. III, tit. 42 : *De Baptismo et ejus effectu*, cap. 2, *Corpus juris can.*, t. II, p. 619 (éd. Richter). Cf. DENZIG., n. 332.

2. *De schismate tollendo, Opera omnia*, Anvers, 1706, t. II, p. 79. Cf. *Dict. de Théolog. cath.*, art. « Absolution conditionnelle », I, 252 ss.

néficié ceux qui ont vécu à une époque où la théologie sacramentaire n'était pas encore suffisamment développée. L'Église, réfléchissant sur ses sacrements, y découvre constamment de nouveaux aspects qui lui suggèrent des moyens de vivre encore plus pleinement de ces merveilles de grâce que Jésus lui a données.

CONCLUSION

Parvenus au terme de notre étude, essayons de dégager la loi qui a présidé au développement des dogmes et de la théologie sacramentaires. C'est un mode de développement bien connu des théologiens ; il a consisté à extraire de la pratique sacramentelle de l'Église les explications dogmatiques qu'elle comportait.

Jésus a donné à son Église les sacrements, soit à l'état explicite, soit à l'état implicite. Celle-ci a usé de ses sacrements selon les exigences et les besoins du moment. Dès les premiers jours de son existence, elle a administré le baptême suivi du rite collateur du Saint-Esprit et l'eucharistie ; la participation à la chair et au sang du Christ entretenant dans le baptisé la vie surnaturelle. La nécessité de pourvoir au gouvernement des églises et d'assurer la célébration du culte chrétien porta les apôtres à conférer, par l'imposition des mains, aux anciens des communautés chrétiennes les pouvoirs sacerdotaux que Jésus leur avait donnés. Conformément aux recommandations du Sauveur, les chrétiens malades étaient guéris par les onctions d'huile et obtenaient même par elles la rémission de leurs péchés. Lorsque le bel idéal chrétien, qui consistait à ne plus pécher gravement après le baptême, ne fut plus réalisable vu le nombre croissant des fidèles, l'Église

fit usage du pouvoir de remettre les fautes postbaptismales, pouvoir qu'elle avait reçu du Christ. Le mariage chrétien, rétabli par Jésus dans sa perfection primitive, a toujours été considéré par l'Église comme une institution très sainte impliquant un symbolisme fort élevé. Son efficacité sacramentelle s'est manifestée peu à peu à la conscience chrétienne.

L'Église vivant de ses sacrements selon ses besoins, déterminait par sa pratique et conformément aux intentions du Christ, les usages sacramentels. Aux cérémonies sacrées était joint un enseignement traditionnel qui en expliquait le sens et l'efficacité. C'est de cette pratique de l'Église et de l'enseignement qui l'accompagnait que sont sortis les dogmes sacramentaires. Toutes les spéculations qui furent faites sur les sacrements — nous l'avons maintes fois constaté — se sont appuyées sur eux comme sur leur seul fondement légitime. La doctrine de la composition binaire du rite sacramentel, les dogmes du caractère, du nombre septénaire et de l'intention du ministre ont été déduits de la vie sacramentelle de l'Église, comme on déduit une conclusion des prémisses qui la contiennent.

Dans ce passage du dogme de l'implicite à l'explicite la doctrine de l'efficacité a exercé une action prépondérante. Les dogmes sacramentaires, et même dans une certaine mesure celui de l'institution divine, se sont développés parallèlement et subordonnément à celui de l'efficacité. Ils sont comme les branches d'un grand arbre dont la doctrine de l'efficacité serait le tronc vigoureux, ou comme des rayons lumineux dont l'éclat devient d'autant plus vif que le foyer d'où ils émanent grandit en puissance. Et cela se comprend. L'efficacité *ex opere operato* étant la caractéristique exclusive des sacrements chrétiens, leur essence même, la

connaissance progressive de cette efficacité devait manifester successivement les divers aspects des réalités sacramentelles. Les belles doctrines, par exemple, de la production, dans certains cas, de la grâce première par les sacrements des vivants, de la mesure de grâce produite, de la reviviscence ne sont-elles pas des conclusions déduites de l'efficacité sacramentelle de mieux en mieux connue?

Si, comme l'exposé des faits le prouve, les dogmes sacramentaires sont l'expression de la pratique sacramentelle de l'Église, une première conséquence qui s'impose, c'est qu'il n'y a pas d'opposition entre le dogme et l'histoire. Cette opposition n'existerait qu'en tant que le dogme serait en désaccord avec la vie sacramentelle de l'Église. Or, si l'on excepte certains points secondaires, comme les réordinations du haut moyen âge, l'historien est obligé de reconnaître qu'il y a entre les définitions du concile de Trente et l'usage que l'Église a fait de ses sacrements, depuis l'origine jusqu'à nous, une conformité substantielle de nature à satisfaire quiconque n'a pas de parti pris. Sans doute, la manière dont l'Église a administré ses sacrements a varié, mais ces variations n'atteignent jamais le fond des choses. La signification essentielle des rites sacramentels et l'usage qu'on en doit faire n'ont subi aucune altération. Le désaccord n'existe en réalité qu'entre certaines théories théologiques sur la composition des rites sacramentels et l'histoire des sacrements. Mais l'Église n'a jamais érigé en dogmes de foi ces théories. Qu'il y ait parfois conflit entre la théologie et l'histoire, cela n'a rien de surprenant. Mais la théologie est bien distincte du dogme.

Une autre conséquence qui découle de notre étude,

c'est que les dogmes sacramentaires ne sont pas, comme le voudrait le protestantisme, des doctrines purement humaines, des théories artificielles écloses dans le cerveau de saint Augustin ou des scolastiques. Une doctrine qui est l'explication d'un fait religieux et divin n'est pas une doctrine purement humaine, mais une doctrine implicitement comprise dans ce fait, et à ce titre divine comme lui. C'est pourquoi les auteurs ecclésiastiques qui, comme saint Augustin et P. Lombard, ont explicité le dogme, ont toujours rattaché leur doctrine aux usages traditionnels de l'Église.

Il est vrai que le protestantisme n'admet pas la légitimité d'un développement dans le christianisme. Pour lui, tout ce qui est étranger à la lettre de l'Évangile est aussi étranger au Christ. Mais n'est-ce pas se faire de l'œuvre de Jésus une idée singulièrement fausse que d'en proscrire tout développement? Si l'œuvre de Jésus ne progressait pas, elle ne vivrait pas, car tout ce qui vit se développe. Le catholicisme, qui est le christianisme vivant et se développant, est par là même la véritable religion de Jésus, tandis que le protestantisme est un christianisme mort, qui s'est soustrait à l'influence vivificatrice du Christ continuant à agir dans le monde par son Église. Aussi la meilleure apologie du dogme catholique est-elle l'histoire même de son développement.

Enfin — et c'est une autre conséquence de notre travail — c'est dans l'Église seule que l'on peut espérer avoir une idée juste de l'œuvre du Sauveur. C'est dans l'Église et par l'Église seule que l'on peut acquérir une connaissance exacte de Jésus, c'est aussi dans l'Église et par l'Église seule que l'on peut connaître ses institutions, l'institution sacramentelle en particulier. Car prétendre connaître Jésus et son œuvre en faisant to-

talement abstraction du développement traditionnel qui a son point de départ dans l'Évangile, c'est vouloir prendre la partie pour le tout, c'est vouloir vivisectionner le christianisme.

Adhérons donc à l'Église de toute notre âme! Car, selon la pensée de saint Augustin, l'Église c'est Jésus-Christ continuant à enseigner le monde et à sanctifier chacun de nous par ses sacrements.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

L'efficacité des sacrements.

CHAPITRE IV

Le caractère sacramentel.

CHAPITRE V

Le nombre des sacrements.

CHAPITRE VI

L'institution divine des sacrements.

CHAPITRE VII

L'intention du ministre et celle du sujet des sacrements.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).